FELSEFE

Martin Heidegger

HEGEL'İN TİNİN FENOMENOLOJİSİ

Almancadan Çeviren
Kaan H. Ökten

ALFA

Martin Heidegger

HEGEL'İN TİNİN FENOMENOLOJİSİ

Martin Heidegger'in 1930/31 akademik yılı güz döneminde Freiburg Üniversitesi'nde verdiği Hegel'in Tinin Fenomenolojisi (Hegels Phänomenologie des Geistes) dersi, Hegel'in ölümünün 100'üncü yıl dönümüne denk gelmişti. Bu çeviri ise Hegel'in doğumunun 250'nci yıl dönümü vesilesiyle yayımlanıyor. Heidegger'in burada uyguladığı yorumlama yöntemi sayesinde, Hegel'in genel olarak spekülatif felsefesi, özel olarak Tinin Fenomenolojisi'ndeki diyalektik yöntemi berrak biçimde ortaya konulmuştur.

ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786254 491467
FELSEFE

HEGEL'İN
TİNİN FENOMENOLOJİSİ

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Almanya'nın Freiburg kenti yakınlarındaki Meßkirch'te doğdu. Önce Marburg'da, daha sonra Freiburg Üniversitesi'nde uzun yıllar felsefe hocalığı yaptı. 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman* adlı kitabıyla felsefenin pek çok alanına damgasını vurdu, kendisinden sonraki felsefecileri derinden etkiledi. Çok sayıdaki yapıtıyla varlık anlayışımızı kökten değiştirdi. Freiburg'ta öldü.

KAAN H. ÖKTEN

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Heidegger, Kant, Parmenides ve Aristoteles üzerine çok sayıda telif ve çeviri kitap ve makaleleri var.

Hegel'in Tinin Fenomenolojisi
© 2019, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Martin Heidegger, GA Bd. 32: Hegels Phänomenologie des Geistes
© 1980, 1997 Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Çeviren Kaan H. Ökten
Kitap Editörü Burak Çakır
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Zuhal Turan

ISBN 978-625-449-128-3
ISBN 978-625-449-146-7 (ciltli)
1. Basım: Eylül 2020

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

Martin Heidegger

HEGEL'İN TİNİN FENOMENOLOJİSİ

Almancadan Çeviren
Kaan H. Ökten

ALFA

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ • 7

GİRİŞ
BİLİMİN SİSTEMİNİN BİRİNCİ KISMI OLARAK
***TİNİN FENOMENOLOJİSİ*'NİN GÖREVİ • 15**

ÖN BAKIŞ • 63

BİRİNCİ KISIM • BİLİNÇ • 81
BİRİNCİ BÖLÜM • DUYU KESİNLİĞİ • 83
İKİNCİ BÖLÜM • ALGI • 139
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM • GÜÇ VE ANLAMA YETİSİ • 165

İKİNCİ KISIM • KENDİNİN BİLİNCİ • 213

SONUÇ • 247
EDİTÖRÜN SONSÖZÜ • 249
ALMANCA – TÜRKÇE SÖZLÜK • 255
TÜRKÇE – ALMANCA SÖZLÜK • 258

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Martin Heidegger'in 1930/31 akademik yılı güz döneminde Freiburg Üniversitesinde verdiği *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi* (*Hegels Phänomenologie des Geistes*) dersi, Hegel'in ölümünün 100'üncü yıl dönümüne denk gelmişti. Bu çeviri ise Hegel'in doğumunun 250'nci yıl dönümü vesilesiyle yayımlanıyor.

Haftada ikişer saat olarak verdiği bu derste Heidegger, Hegel'in 1807'de yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi*[1] adlı kitabının "A. Bilinç" ve "B. Kendinin Bilinci" bölümlerinin ayrıntılı açıklama ve yorumunu sunmuştur. "Önsöz" ve "Giriş" bölümlerini atlayarak, kendi ifade-

[1] Başka bir dile aktarılması son derece zor olan bu kitabın Türkçede bir çevirisi vardır: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Basım, İdea Yayınevi, İstanbul: 2016. Öte yandan son iki yılda *Tinin Fenomenolojisi*'nin İngilizce üç yeni çevirisi yayımlanmıştır: *The Phenomenology of Spirit*, çev. Terry Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge: 2018. The *Phenomenology of Spirit*, çev. Michael Inwood, Oxford University Press, Oxford: 2018. *The Phenomenology of Spirit*, çev. Peter Fuss ve John Dobbins, University of Notre Dame Press, Notre Dame: 2019.

siyle, konunun doğrudan kendisiyle başlamıştır. Heidegger'in burada uyguladığı yorumlama yöntemi sayesinde, Hegel'in genel olarak spekülatif felsefesi, özel olarak *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki diyalektik yöntemi berrak biçimde ortaya konulmuştur.

Önemli bir felsefecinin, büyük bir felsefeciyi nasıl alımladığına, yorumladığına ve anladığına şahit olup bunun izini sürmek bakımından buradaki dersler, son derece heyecan verici ve açıklayıcı birer örnek oluşturmaktadır. Buradaki derslerinde Heidegger, önce konuya giriş olması bakımından "bilimin sistemi" içinde *Tinin Fenomenolojisi*'nin yerini belirlemekte ve amacını ortaya koymaktadır. Daha sonra, bu yapıtın tümü hakkında bir ön bakış sunarak *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki ana düşüncenin "mutlak olanla mutlak olarak" başlayarak tinin "kendine varışının aşamalarını serimlemek" olduğunu ifade etmektedir. Bu ön bakıştan sonra "A. Bilinç" ve "B. Kendinin Bilinci (IV. 1-3)" bölümlerinin ayrıntılı analiz ve yorumuna girişmektedir. Bu sahiden de bir girişimdir, çünkü Heidegger'in kendi öğrencilerinden (ve biz okurlarından) beklentisi, bu metinle tümüyle içli dışlı, deyim yerindeyse "angaje" olmaktır. Bu yüzden Heidegger, dersinin en sonunda şu soruyu sorar: "Bu yapıtın en iç taleplerine layık olabilme isteği uyanmış mıdır içinizde – her birinizin kendi hakkı kadar ve kendi güç ve ölçüsüne göre?"

Peki ama, 1930/31 güz döneminde Heidegger, bu dersi neden vermiştir? Öncelikle Heidegger'in akademik kariyeri bakımından dönüm noktası, *Varlık ve Zaman* adlı kitabının yayımlanmasıdır.[2] Bu kitap 1927'de çıkmıştır. O sırada Heidegger, Marburg Üniversitesi'nde öğretim üyesidir (1923 yılından beri). *Varlık ve Zaman* yayımlandık-

---

[2] Martin Heidegger: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 4. Basım, Alfa Yayınları, İstanbul: 2020.

tan bir yıl sonra yani 1928'de Heidegger, Freiburg Üniversitesi'ne geçer ve burada profesör kadrosuna atanır. 1945 yılının sonunda ise malum ve meşum siyasi sebeplerden dolayı emekliye sevkedilir. Heidegger'in 1930/31 yılı güz dönemi dersi, bu genel vaziyet içinde nerede yer almaktadır? Heidegger 1923-1928 yılları arasında Marburg'dayken, şu dersleri vermiştir (parantez içinde *Toplu Eserler*'in [*Gesamtausgabe*: GA] ilgili cilt numarası yer almaktadır):[3]

1923/24 Güz: *Fenomenolojik Araştırmaya Giriş* (GA 17)
1924 Bahar: *Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları* (GA 18)
1924/25 Güz: *Platon: Sofist* (GA 19)
1925 Bahar: *Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena* (GA 20)
1925/26 Güz: *Mantık. Hakikate Dair Soru* (GA 21)
1926 Bahar: *Antik Çağ Felsefesinin Temel Kavramları* (GA 22)
1926/27 Güz: *Thomas Aquinas'tan Kant'a Kadar Felsefenin Tarihi* (GA 23)
1927 Bahar: *Fenomenolojinin Temel Meseleleri* (GA 24)
1927/28 Güz: *Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nin Fenomenolojik Yorumu* (GA 25)
1928 Bahar: *Leibniz'ten Hareketle Mantığın Metafiziksel Başlangıç Nedenleri* (GA 26)

Burada şöyle bir resim ortaya çıkmaktadır: Heidegger Marburg'da Platon ve Aristoteles üzerinde durmuş, Tho-

[3] Heidegger'in Marburg ve Freiburg dersleri için bkz. Kaan H. Ökten: *Heidegger'e Giriş*, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2012, s. 154-162.

mas Aquinas, Leibniz ve Kant'ı ele almış, daha ziyade mantık konusunu irdelemiş ve genel olarak fenomenolojik bir yöntem izlemiştir. Zaten bu sürecin sonucunda da *Varlık ve Zaman* ortaya çıkmıştır.

1928'de Freiburg Üniversitesi'nde profesör kadrosuna atanan Heidegger'in buradaki dönüm noktasını ise 1933 yılı oluşturmaktadır. 1933'ten 1945 yılına kadar Heidegger, ağırlıklı olarak Hölderlin ve Nietzsche üzerine dersler vermiştir. Bu itibarla bizim buradaki konumuz bakımından dikkate alınması gereken 1928-1933 yılları arasındaki derslerdir. Bu dersler şunlardır:

1928/29 Güz: *Felsefeye Giriş* (GA 27)
1929 Bahar: *Alman İdealizmi (Fichte, Schelling, Hegel)* (GA 28)
1929/30 Güz: *Metafiziğin Temel Kavramları. Dünya - Sonluluk - Yalnızlık* (GA 29/30)
1930 Bahar: *İnsanın Özgürlüğünün Özü Üzerine. Felsefeye Giriş* (GA 31)
1930/31 Güz: *Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi"* (GA 32)[4]
1931 Bahar: *Aristoteles: Metafizik IX, 1-3. Gücün Özü ve Edimselliği Üzerine* (GA 33)[5]
1931/32 Güz: *Hakikatin Özü Üzerine. Platon'un Mağara Alegorisi ve Theaitetos Üzerine* (GA 34)
1932 Bahar: *Batı Felsefesinin Başlangıcı* (GA 35)
1933/34 Güz ve Bahar: *Varlık ve Hakikat* (GA 36/37)

Burada dikkatimizi 1929 ve 1930 yıllarındaki derslere yöneltmemiz gerekiyor. Zira görülmektedir ki Heidegger,

---

[4] Elinizdeki kitap bu derstir. Bu dersin edisyon ve redaksiyon süreci hakkındaki teknik bilgiler, metnin sonunda yer alan "Editörün Sonsözü"nde bulunmaktadır.

[5] Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3: Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara: 2010.

bu yıllarda özellikle Alman İdealizmi yani Fichte, Schelling ve Hegel üzerinde durmuştur. Ancak Marburg'dan Freiburg'a fiziki olarak taşınmış olması, düşüncesinin değiştiği anlamına gelmemektedir. Çünkü burada bir süreklilik söz konusudur: Heidegger özellikle 1925 ve 1926 yıllarında zaman, mantık ve temel kavramlar hakkında ders vermiş, 1927'de *Varlık ve Zaman*'ı yayımlamış, Kant ve Leibniz dersi vermiş, 1928'de Freiburg'a taşınmış, 1929 ve 1930'da ise Alman İdealizmi bağlamında dersler vermiştir. Yine 1929 yılında, Heidegger'in "Kant Kitabı" olarak ifade ettiği *Kant ve Metafizik Problemi*'ni (GA 3) yayımlamıştır.

O hâlde yukarıda sorduğumuz soruyu yeniden sorabiliriz: 1930/31 güz döneminde Heidegger, bu dersi neden vermiştir? Öyle anlaşılıyor ki Heidegger, 1925 yılından itibaren "mantık" meselesi üzerinde durmuş, bunun ontolojik ve zamansal temellerini irdeleyip açımlamış, bu amaçla fenomenolojik yöntemi kullanmış ve hatta bu yöntemi dönüştürmüş, özellikle Kant ve Hegel'le "angaje" olarak kendi felsefesinin zeminini açmıştır. Heidegger buradaki derslerinde söz konusu zemin için "ontokroni" demiştir: "varlığın zamansallığı."

Heidegger'in burada özellikle Hegel üzerinde durmasının nedeni, Kant'taki problematikle ilgili olarak Hegel'in yeni ve daha asli bir yanıt ve aşma imkânı sunduğunu düşünmesidir. Heidegger'e göre, her ne kadar Kant, varlığın zamansallığı meselesini kavramışsa da gereği gibi açımlayamamış, bunu ancak Hegel sağlayabilmiştir. Fakat Heidegger'e göre, esasen Hegel de antik çağdan beri süregelen geleneksel ontoloji anlayışı içinde kalmıştır. Bu itibarla Heidegger, 1930/31 güz dönemi dersinde, Hegel'in tin için ortaya koyduğu fenomenolojiyle "angaje" olarak kendi felsefesiyle, özellikle de *Varlık ve Zaman*'la hesaplaşmış, bunun hesabını vermiş ve haklılığını

gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bu yüzden bu ders, Heidegger düşüncesi içinde önemli bir işleve sahip olmuştur.

Son olarak bu metnin dili, üslubu ve çevirisi hakkında bazı açıklamalarda bulunmak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, Hegel'in yazma tarzı ve terminolojisi, okuru oldukça zorlamaktadır. Hegel'i okumak için Hegel'i çalışmak gerekir. Sabırla ve yavaş yavaş çalışmayı gerektirmektedir bu. Öte yandan Heidegger de okuru zorlayan bir üsluba sahiptir. Nasıl ki bir "Hegel üslubu" varsa, bir "Heidegger üslubu" da vardır. İkisine alışmak, onları özümseyip bu minvalde okumak gerekir. Bu yüzden, buradaki dersleri okurken en önemli etmen sabır ve dikkat olacaktır. Üstelik bu metinleri çeviri üzerinden okumak demek, sabır ve dikkatimizi bir kat daha artırmak anlamına gelecektir.

Heidegger bu derste kimi sözcükleri sıklıkla kullanmaktadır. Bunları aynen aktardım. Bu yüzden çok sayıda "bizatihi, bizzat, kendi, kendisi, olan, olmakta, bilakis" gibi ifadelerle karşılaşılacaktır. Ayrıca çok sayıda fiilden isim yapımları ve tamlamalar söz konusudur. Bunları da sabırla özümsemek gerekecektir. Kendine özgü terminolojiyi takip edebilmeyi kolaylaştırmak için kitabın sonunda küçük bir sözlük yer almaktadır. Bu bağlamda üç tane kavrama özellikle dikkat çekmek istiyorum. Bunlardan birincisi "aşıcı" kavramıdır. Heidegger'de *absolvent* ifadesi, "kapsayarak aşma" (*Aufhebung*) sürecinin kendisini ve süreçle ilgili tutumu dile getirmektedir. Bu yüzden *absolvent* ifadesini "aşıcı" olarak çevirdim. İkinci sözcük "bilme" kavramıdır. Bu, *Wissen*'in karşılığıdır. Bunu "bilgi" değil, "bilme" olarak çevirmemin nedeni, burada söz konusu olan süreçsellik ve devinimselliği gösterebilmek olmuştur (öte yandan *Erkenntnis* kavramını "biliş" diye çevirdim). Dikkate taşımak istediğim üçüncü sözcük ise *Selbstbewußtsein* kavramıdır. Bunu "özbilinç" diye değil, "kendinin bilinci" olarak çevirdim. Çünkü

burada da yine süreç ve devinim söz konusudur: Bilincin, kendinin bilincine geçişi. Bu yüzden karşılık olarak "kendinin bilinci"ni tercih ettim.

Metnin içindeki köşeli parantezler, Heidegger'in eklediği açıklamalardır. Dipnotlarda yer alan köşeli parantez içindeki kaynak atıfları ise, Hegel'in artık standart hâle gelmiş olan *Gesammelte Werke*'deki (*Toplu Yapıtlar*: GW) cilt ve sayfa numaralarıdır. Heidegger ise dipnotlarında, 1832 yılından itibaren yayımlanan *Toplu Eserler*'indeki (*Sämtliche Werke*) cilt ve sayfa numarasına göre alıntı yapmaktadır. Bu yüzden atıfları daha kolay takip edebilmek için GW'leri eklemenin doğru olacağını düşündüm. Öte yandan Heidegger'in bu dersinin yayımlandığı kitaptaki (yani GA 32'deki) orijinal sayfa numaraları da sayfa kenarında gösterilmiştir. Heidegger'in ders esnasında kendi içinde yaptığı atıflar, bu orijinaldeki sayfa numarlarına göredir. Metin içindeki Latince ve Eski Yunanca ifadeleri, Heidegger'in çevirmenlere vasiyeti gereği, çevirmeksizin bıraktım.

Hegel'in doğumunun 250'nci yıl dönümünü bu minvalde idrak ederken, bu çevirinin felsefe literatürümüze katkı sağlamasını dilerim.

Kaan H. Ökten

GİRİŞ

BİLİMİN SİSTEMİNİN BİRİNCİ KISMI OLARAK *TİNİN FENOMENOLOJİSİ*'NİN GÖREVİ

Burada yer alan derslerde, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adıyla bilinen yaptının yorumunu sunacağız. Önce yapıtın çeşitli versiyon ve adlarını açıklayacağız, bununla ilgili bir ön anlayış sağlar sağlamaz da (ki şimdilik bunun mecburen geçici olması gerekiyor) yapıtı yorumlamaya çalışacağız. Bu amaçla, konunun bizatihi başladığı yerden yani büyük önsözü ve girişi atlayarak yorumlamaya başlayacağız.

Bu yapıtın herkesçe bilinen adı *Tinin Fenomenolojisi* olsa da bu, aslında onun orijinal adı değildir. Hegel'in dostları, kendisinin ölümünden hemen sonra 1832 yılından itibaren Hegel'in yapıtlarının toplu edisyonunu hazırlamaya başlamışlar ve söz konusu eseri bu adla edisyona dahil etmişlerdi. Bu yüzden, literatürde bu ad geçerli hâle geldi. *Tinin Fenomenolojisi*, "Toplu Eserler"in [*Sämtliche Werke*] ikinci cildini oluşturmakta olup 1832 yılında söz konusu edisyon kapsamında yayımlan-

mıştı. Bu ikinci cildin editörü Johannes Schulze, yazdığı önsözde, Hegel'in ani ölümünden hemen önce bu yapıtın yeni bir basımı üzerinde çalışmış olduğunu bize aktarmaktadır. Bunu hangi amaç ve tarzda yaptığını, Schulze'nin yazdığı önsözden takip etmek mümkündür.[6]

Bahse konu yapıt, ilk kez 1807 yılında *Bilimin Sistemi. Birinci Kısım, Tinin Fenomenolojisi* adıyla yayımlanmıştır. Demek ki yapıtın şu üst ve ana başlığı bulunuyordu: *Bilimin Sistemi*. Yapıt bu sisteme tayin ve dahil edilmiş idi. Bu yüzden söz konusu yapıtın içeriğinin kavranılması, sahip olduğu bu iç görevden hareketle mümkündür
2 ancak. Bu iç görev (yüzeysel olarak ele alınacak olursa), sistem içinde birinci olmak ve bizatihi sistem için var olmak, diye özetlenebilir.

§ 1. Fenomenoloji'nin Sistemi ve Ansiklopedi'nin Sistemi

Bilimin Sistemi, kendisinin birinci kısmı olarak neden bir *Tinin Fenomenolojisi*'ni talep etmektedir? Bu alt başlıkla ne kastedilmektedir? Bu soruyu yanıtlamadan önce, yapıtın daha sonraları yegâne başlığı hâline gelecek olan alt başlığın da aslında tam olmadığını hatırlatmamız gerekir. Zira yapıtın tam başlığı önceleri şöyle idi: *Bilimin Sistemi. Birinci Kısım. Bilincin Deneyiminin Bilimi.* Daha sonra bu alt başlık (*Bilincin Deneyiminin Bilimi*) şu biçime kavuştu: *Tinin Fenomenolojisinin Bilimi.* Nihayet buradan, daha kısa olan ve yaygın hâle gelen başlık ortaya çıktı: *Tinin Fenomenolojisi.*

---

[6] Hegel'in felsefi yapıtları, 1832 yılından itibaren yayımlanan *Toplu Eserler*'indeki cilt ve sayfa numarasına göre alıntılanmaktadır (eğer orada yer alıyorsa). Bunlar, *Yıl Dönümü Edisyonu* [*Jubiläumsausgabe*] başlıklı yeni basımda sayfanın tepesinde ve iç tarafta parantez içinde gösterilmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki başlığı açıklarken iki biçimde karşımıza çıkan ve farklı minvallerde de olsa ikisinde de aynı şeyi ifade eden başlığın söz konusu tam versiyonuna sadık kalmamız gerekecektir. Bundan öncelikle şunu anlıyoruz: *Bilimin Sistemi*'nin birinci kısmının kendisi, bizatihi bilimdir yani "bilimin *birinci* kısmını"[7] oluşturmaktadır. Bu birinci kısımda neyin özgün olduğu, onu ikinci kısımla karşılaştırdığımızda açığa kavuşacaktır. Ancak bu birinci kısım dışında, *Bilimin Sistemi*'nin ikinci kısmı diye bir şey yayımlanmış değildir.

Fakat *Tinin Fenomenolojisi* 1807'de basıldıktan hemen sonra Hegel, yeni bir yapıtı yayımlamak için çalışmalara başlamıştır. Biz bu yapıtı *Mantık* adıyla tanıyoruz. Onun birinci cildi 1812/13'te, ikinci cildiyse 1816'da yayımlanmıştır. Yayım tarihi bakımından yakın olsa da *Mantık*, *Bilimin Sistemi*'nin *ikinci* kısmı alt başlığıyla çıkmamıştır. Yoksa konu itibariyle bu *Mantık*, sistemin eksik kalmış ikinci kısmı mıdır? Hem evet hem hayır. Evet çünkü 3
Mantık'ın tam başlığı, *Bilimin Sistemi*'yle olan ilişkisine işaret etmektedir. Bu kitabın tam başlığı şöyledir: *Mantığın Bilimi*. Bizim için olduğu kadar o zamanlar için de alışıldık olmayan ve tuhaf bir başlıktır bu. Fakat *birinci* kısmın tam alt başlığını düşünecek olursak durum hiç de öyle değildir: "Tinin Fenomenolojisinin *Bilimi*." Demek ki "*Bilimin* Sistemi" şudur: 1. Tinin Fenomenolojisinin Bilimi ve 2. Mantığın Bilimi. Başka bir ifadeyle bu, şu demektir: 1. Hem fenomenoloji *olarak*, 2. hem de mantık *olarak* bilimin sistemidir. Demek ki sistem, zorunlu olarak iki biçimde ortaya çıkmaktadır. Bunların her ikisi de, karşılıklı vekâlet edişleri içinde ve bu vekâlet ilişkisi olarak sistemin edimsellik bütünü içindeki sistem bütünüdür.

Ayrıca *Fenomenoloji* ile *Mantık* arasındaki konusal iç ilintinin dışında, *Tinin Fenomenolojisi*'nin pek çok

---

[7] *Tinin Fenomenolojisi*: Önsöz, II, s. 28 [GW 9: 29].

yerinde *Mantık*'a açıkça göndermede bulunulmuştur.[8] Üstelik yalnızca *Fenomenoloji*'den *Mantık*'a doğru ileriye göndermede bulunmakla kalınmamış, *Mantık*'tan *Fenomenoloji*'ye doğru da geriye göndermeler söz konusu olmuştur.[9] Ama her şeyin ötesinde Hegel, *Mantık*'ın 1812 tarihli birinci basımının birinci cildinin önsözünde açıkça şöyle yazmıştır: "Dışsal ilişkileriyle ilgili olarak [*Mantık* ile *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilişkisi], *Bilimin Sistemi*'nin *Fenomenoloji*'yi içeren birinci kısmını takip edecek ikinci bir kısım gelecek idi [!]. Bu kısım, *Mantık*'ı ve felsefenin reel bilimleri olan Doğanın Felsefesi ile Tinin Felsefesi'ni içerecek ve Bilimin Sistemi bu suretle tamamlanmış olacak idi."[10]

Burada şu açığa kavuşmaktadır: Sistemin bütünü, 1807'de *Fenomenoloji* yayımlandığında aslında iki kısım olarak tasarlanmış idi. Fakat ikinci kısım yalnızca
4 *Mantık*'ı değil, bilakis onunla birlikte felsefenin reel bilimlerini de içerecekti. Gelgelelim sistemin ikinci kısmını oluşturacak bu bütün, dönüştürülmüş bir geleneksel metafizik kavramından başka bir şey değildir. Üstelik onun sistematik içeriği, söz gelimi Kantçı problematiği de baştan sona belirlemiştir: *Metaphysica generalis* (ontoloji) ve *metaphysica specialis* (spekülatif psikoloji, spekülatif kozmoloji, spekülatif teoloji).

Takip etmesi gereken ikinci kısım, geleneksel metafiziğin bütününü kendi içinde kapsıyor olacaktı ise de, Hegel'in ilkesel duruşundan yola çıkılarak dönüştürülmüş bir biçimde olması gerekecekti elbette. Bu dönüşüm kısaca şöyle ifade edilebilir: Metafiziğin bütünü iki kısımdan oluşur: I. Mantık, II. Reel Felsefe. Fakat Hegel'de reel felsefenin yalnızca iki kısmı vardır: Doğanın Felsefesi (kozmoloji) ve Tinin Felsefesi (psikoloji). Oysa gelenek-

---

8 Bkz. II, s. 29, 37, 227 [GW 9: 30, 35, 168].

9 Bkz. Örneğin III, s. 33-34, 35, 41, 61 [GW 21: 32, 33, 37-38, 54].

10 III, s. 8 [GW 21: 8-9].

sel felsefe için en kritik olan üçüncü kısım (teoloji), Hegel'de yer almamaktadır. Ama aslında bu eksiklik onun yalnızca *reel* felsefesi bakımından söz konusudur. Zira spekülatif teoloji, Hegel metafiziğinin bütünü içinde yer almaktadır. Şöyle ki: Hegel'de spekülatif teoloji, *ontolojiyle* asli birlik içindedir. Spekülatif teoloji ile ontolojinin bu birliği, Hegel mantığının sahih kavramıdır.

Spekülatif teoloji, din felsefesiyle veya inanç öğretisi anlamındaki teolojiyle özdeş değildir. Bilakis en yüksek edimsellik olarak *ens realissimum*'un ontolojisidir. Hegel için bu, haddizatında varolanın varlığı sorusuyla bir bütün oluşturmaktadır. Bunun neden böyle olduğunu, yorumlarımız ilerledikçe göreceğiz.

Tasarlanan sistemin ikinci kısmını metafizik oluşturacak idi ise, birinci kısım yani *Tinin Fenomenolojisi*, metafiziğin gerekçelendirilmesinden başka bir şey olmayacaktır. Diğer bir deyişle, onun temellendirilmesi olacaktır ama "bilgi teorisi" anlamında değil (ki böyle bir şeyi ne Hegel ne de Kant tanıyordu), yahut bu işe girişilseydi nelerin yapılması *gerekli olacağına* ilişkin boş yöntemsel refleksiyonlar anlamında değil. Bilakis bu, zeminin hazırlanması için, başka bir deyişle, metafiziğin işgal ettiği "duruş noktasının hakikatinin kanıtı"[11] olarak temelin atılması demektir.

Peki ama, *Mantığın Bilimi* neden açıkça *Bilimin Sistemi*'nin ikinci kısmı başlığı altında yayımlanmamıştır? Hegel şöyle demektedir: "Fakat *Mantık*'ın kendisindeki zorunlu kapsam genişlemesi yüzünden, onu ayrı olarak yayımlamak durumunda kaldım. Yani genişletilmiş plana göre o, *Tinin Fenomenolojisi*'nin birinci ardılıdır. Daha sonra, adı zikredilen felsefenin reel bilimlerinin ikisini de ele alıp yayımlayacağım."[12]

[11] III, s. 61 [GW 21: 55].

[12] III, s. 8 vd [GW 21: 9].

Bu durumda kendimize şu soruyu sormamız gerekir: *Bilimin Sistemi* ana başlığını iptal etmiş olmanın gerekçesi sahiden bu olabilir mi? Hiç de değil. Çünkü eğer söz konusu sistem genişletilmiş bir plana kavuşmuş *ise*, onu oluşturan münferit büyük kısımların sisteme nasıl ait olduklarını özellikle imlemek gerekecektir. Söz gelimi bu bütünün yayımlanmış hâli, şu şekilde tertip edilseydi, ne asli ne de genişletilmiş planla çelişecekti: Bilimin Sistemi – 1. Kısım: Tinin Fenomenolojisinin Bilimi; 2. Kısım, 1. Bölüm: Mantığın Bilimi, 2. Bölüm: Reel Felsefenin Bilimleri. (Bkz. Jena Üniversitesinde verdiği 1802/03 güz dönemi dersi: *Logica et metaphysica secundum librum mundinis instantibus proditurum* (o yılki fuar dönemi için)).

Peki Hegel, neden daha 1812 yılında *Sistem* başlığını kaldırmıştır? Çünkü bu sırada yani 1807-1812 yılları arasında Hegel'de düşünsel bir dönüşümün emareleri görülmeye başlanmıştır. Sistem idesinin yavaş yavaş dönüştüğünün işareti, *Mantık* için herhangi bir üst başlığın kullanılmamış olması değildir yalnızca. Bilakis *Mantık*, artık ayrı başına durmaktadır: Geniş kapsamlı hâle geldiği için değil, sistemin değişmekte olan planı içinde *Fenomenoloji*'nin işlev ve yerinin de değişmeye başlaması yüzündendir bu. *Fenomenoloji* artık birinci kısım olmadığı için, *Mantık* da ikinci kısım değildir. *Mantık* kendi başına durmaktadır, çünkü sistemin olgunlaşmakta olan daha farklı bir planı içinde başka bir konumu devralmak üzere serbest kalmıştır.

6

Fenomenoloji'nin 1807'de yayımlanması ile *Mantık*'ın 1812'de birinci cildinin ve 1816'da ikinci cildinin yayımlanması arasındaki süreyi kabaca da olsa kavrayabilmek için, Hegel'in verdiği *Felsefi Propedeutik* derslerini dikkate almak gerekir.

Tinin Fenomenolojisi 1807'de yayımlandığında Hegel, artık Jena'da değildir. Frankfurt'taki öğretmenlik

görevini daha önce bırakmış ve Schelling'in danışmanlığında öğretim üyeliği yeterliği diplomasını kazanmak üzere 1801'de Jena'ya taşınmıştır. Her ne kadar burada 1805'te kadrosuz profesör olarak görev almaya başlamışsa da maaşı o kadar yetersizdir ki başka bir yerde ve başka yollardan geçim imkânını sağlayabilmek için, Prusya'yı 1806'da vuran savaş felaketini beklemesine gerek kalmamıştır. 1805 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde profesörlük kadrosuna başvurmuş ama başarısız olmuştur. Aralarında Schelling'in de bulunduğu pek çokları gibi o da Bavyera'ya göç etmiş ve orada kendine bir iş imkânı bulmuştur: Bamberg'te yayımlanan bir gazetenin editörü olmuştur. Bu pozisyonu 1808'de bırakmış ve Nürnberg'de kendisi için daha uygun olan lise müdürlüğü görevini üstlenmiştir. Bu görevi 1816'ya kadar sürdürmüştür. Aynı yıl *Mantık*'ın ikinci kısmını yayımlamış ve bu sayede Heidelberg Üniversitesi'ne atanmıştır. Burada 28 Ekim 1816 günü, özellikle son bölümü nedeniyle ünlenen ve Hegel'in temel duruşu bakımından karakteristik olan meşhur göreve başlama konuşmasını yapmıştır (bkz. XIII, s. 3 [GW 18: 3]). Bu konuşmasında şöyle demiştir: "Zamanın fırtınaları içinde olgunlaşarak birer adam hâline gelen biz yaşlılar, gençliği bu günlere denk gelen sizlerin ne kadar şanslı olduğunuzu görüyoruz. Çünkü sizler zamanınızı hakikat ve bilime daha tasasızca vakfedebiliyorsunuz. Ben hayatımı bilime adadım. Ve şimdi, yüksek bilimsel ilginin yaygınlaşması ve canlandırılması için ve öncelikle ona giriş sağlayabilmek amacıyla daha yüksek ölçüde ve daha geniş bir etki alanına sahip bir konumda olmam beni sevindiriyor. Ümit ediyorum ki güveninizi hak edip kazanacağım. Fakat her şeyden önce şimdilik yalnızca bilime ve kendinize güvenmenizi diliyorum. Beraberinizde getireceğiniz şeyler bunlar olmalıdır. Hakikate cesaret etmek, tinin gücüne inanmak, felsefenin birinci koşuludur. İnsan, tin olduğu için kendini en yüksek

7

olana layık görebilmeli ve görmelidir. Kendi tininin büyüklük ve kudretini ne kadar yüceltse azdır. Ve bu inanç sayesinde hiçbir şey, kendini açmayacak kadar berk ve katı kalamaz. Evrenin ilk başta örtük ve kapalı olan özü, bilişin cesaretine karşı direnç gösterebilecek hiçbir güce sahip değildir. Onun önünde kendini açmak, zenginlik ve derinliğini onun gözü önüne sermek ve hazzına vardırmak zorundadır."[13]

Berlin Üniversitesi'nde Fichte'den boşalan kadroya Hegel'in gelmesi için 1816'da yapılan teklif, 1817'de yinelenmişti. Hegel'in bu teklifi nihayet kabul etmesinin nedeni, felsefe profesörü olarak geniş bir faaliyet imkânına kavuşacak olması değil, tam tersidir. Baden Eyaleti hükümetine gönderdiği ve Heidelberg Üniversitesi'nden istifa ettiğini bildiren dilekçesinde, "ilerleyen yaşım dolayısıyla üniversitede felsefe dersi vermek gibi kırılgan bir işlevden vazgeçip, başka bir faaliyete [günümüzde buna "kültür politik"faaliyet derdik] geçmek ve orada faydalı olmak" beklentisinde olduğunu belirtmiştir.[14] Bu şuna işaret etmektedir: Hegel, daha henüz Heidelberg'deyken felsefe meselesini bir bütün olarak halletmiş ve sistemini tamamlamıştır. Hegel Berlin Üniversitesi'ndeki derslerine 22 Ekim 1818 tarihinde başlamıştır. 13 yıl sonra yani 1831'de vefat edene dek felsefe profesörü olarak buradaki görevine devam etmiştir.

8 Berlin'deyken Hegel, 1821'de yayımladığı *Hukuk Felsefesi* kitabının ve birkaç kitap eleştirisinin dışında kendi felsefesi bakımından ilkece önemli olacak herhangi başka bir şey çıkarmamıştır. Derslerinde, henüz 1817'de Heidelberg'deyken kritik ve son biçimine kavuşan *Ansiklopedi*'deki sistemi açımlamıştır. (Ancak yine de Berlin'deki dersleri, eserlerinin toplamda çoğunluğu-

[13] XIII, s. 5 vd [GW 18: 5].

[14] Haym: *Hegel und seine Zeit*, s. 356.

nu oluşturmaktadır.) *Ansiklopedi*'yle ilgili çalışmalarını 1807-1816 döneminde yani editörlük ve lise öğretmenliği sırasında sürdürmüştür. Aynı dönemde, kendisinin sahih anlamda felsefi yapıtı olan *Mantık*'ı da meydana getirmiştir.

Yukarıda demiştim ki: Hegel'in bu ara dönemdeki çalışmalarını kavrayabilmemiz için, lise üst sınıflar öğretmeniyken okuttuğu *Felsefi Propedeutik*'ine bakmamız gerekir. Bu *Propedeutik*'i Hegel şahsen yayımlamamıştır. Hegel'in ölümünden yedi yıl sonra yani 1838'de öğrencisi Karl Rosenkranz Berlin'deyken, bu hazırlık dersleriyle ilgili el yazmalarını Hegel'in terekesi içinde bulmuş ve *Toplu Eserler*'in 18'inci cildi olarak 1840'ta yayımlamıştır.

Lise felsefe öğretimini Hegel, üç kura ayırmış idi: 1. Kur – Alt sınıflar için: Hukuk, Ödevler ve Din Öğretisi; 2. Kur – Orta sınıflar için: Tinin Fenomenolojisi ve Mantık; 3. Kur – Üst sınıflar için: Kavram Öğretisi ve Felsefe Ansiklopedisi. Burada dikkat edilmesi gereken şey, mantığın iki minvalde karşımıza çıkmasıdır. İkinci kurda mantık, fenomenolojiden sonra gelmektedir yani sistemin ilk baştaki tasarımına uygun olarak yer almaktadır (fenomenolojinin onun için ve onun içinde yaratıldığı şekilde). Üçüncü kurdaysa, felsefe ansiklopedisinin temelini oluşturan mantık, hepsinin önünde yer almakta, doğanın ve tinin bilimi mantıktan sonra gelmektedir.

Birinci ve temellendirici kısmını mantığın oluşturduğu ansiklopedisini Hegel, zamanla geliştirmeye devam etmiş ve 1817'de Heidelberg'de şu başlık altında yayımlamıştır: *Ana Hatlarıyla Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi*. Bu, sistemin yeni ve nihai biçimidir ve toplam üç kısmı kapsamaktadır: A. Mantığın Bilimi, B. Doğanın Felsefesi, C. Tinin Felsefesi – yani yukarıda ifade edildiği üzere metafiziğin tümünü içermektedir.

Peki, ya fenomenoloji? Sistemin üçüncü kısmının bir bölümünün yani "Tinin Felsefesi"nin bölümü hâline gel-

miştir fenomenoloji. Bu bölüm, üç kısma ayrılmıştır: 1. Öznel Tin; 2. Nesnel Tin; 3. Mutlak Tin. Birinci kısmın (Öznel Tin) ikinci bölümü fenomenolojidir. Bir başka deyişle fenomenoloji, felsefenin dönüşmüş sisteminde temel konum ve işlevini yitirmiştir.

Yaşamının son yıllarında, özellikle 1830 yılı civarında Hegel, baskısı çoktandır tükenmiş olan *Fenomenoloji*'nin ve *Mantık*'ın yeni basımlarını hazırlama gereği duymuştur. *Mantık*'ın ikinci basımı için 1831'de redaksiyonunu yaptığı önsözde Hegel, yukarıda değinilen birinci basımın önsözündeki pasajla ilgili dipnotta, *Mantık* sisteminin birinci kısmı olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin dışsal ilişkisi hakkında şöyle demiştir: "Bu başlık [yani *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk baştaki üst başlığı: *Bilimin Sistemi*], önümüzdeki Paskalyada yayımlanacak olan ikinci basımda artık kullanılmayacaktır. – Diğer tüm felsefi bilimleri içermesi için tasarlanan ikinci kısımla ilgili teşebbüsümün yerine, geçen yıl üçüncü basımı yayımlanmış olan *Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi*'ni piyasaya sürmüş bulunuyorum."[15]

Hegel'in bu notunu biraz daha açıklamak gerekir. *Fenomenoloji* bağlamında tasarlanmış olan sistemin ikinci kısmının yerine *Ansiklopedi*'nin konulmuş olması ne anlama gelmektedir? Her ne kadar bu ifade doğru olsa da, sistemin yeni biçiminin esas vaziyetini yansıtmamaktadır. *Ansiklopedi*'nin söz konusu sistemin planlanan
10 ikinci kısmıyla örtüştüğü doğrudur. Zaten o, birinci kısım olan *Fenomenoloji*'den sonra ikinci kısım olarak tasarlanmıştır. Fakat bu *Ansiklopedi*, eski sistemin *ikinci kısmı* olarak artık işlev görmediği gibi, yeni sistemin bir kısmı da değildir. Bilakis onun kendisi, yeni sistemin bizatihi *bütünüdür*. Oysa *Fenomenoloji,* bu sistemi ne had-

[15] III, s. 8 dn [GW 21: 9].

dizatında müstakil bir kısım olarak ne de temel oluşturucu bir kısım olarak tanımaktadır. Bilakis onu yalnızca üçüncü kısmın bir bölümünün bölümü olarak bilmektedir. Bundan sonra, *Fenomenoloji* tarafından belirlenen ama onunla tüketilmiş olmayan iki kısımlı sisteme "Fenomenoloji'nin Sistemi" diyeceğiz. Ondan farklı olarak ise, *Ansiklopedi*'deki sisteme "Ansiklopedi'nin Sistemi" diyeceğiz. Her ikisinde mantık, farklı yer ve işleve sahiptir. Söylediklerimizi aşağıdaki şemayla gösterebiliriz:

Mantığın konumunun değişmiş olması, sistem idesinin değişmiş olmasından başka bir şey değildir. Fakat bu değişim, kimi meslekten felsefe yazarları ve bilirkişilerin felsefe tarihi kitaplarında iddia ettiklerinin tersine, bakış açısının dayanaksız kalmış olmasından ileri gelmemiştir. Bilakis "Fenomenoloji'nin Sistemi"nin başlangıçsal icrası sırasında mecburi hâle gelmiş olan bir sistem dönüşümüdür bu. Böylelikle *Tinin Fenomenolojisi* gereksizleştirilerek ona yeni bir anlam kazandırılmıştır.

Söz konusu iki sistemi, birinci ve ikinci sistem diye ayırt ediyor değiliz. Zira "Fenomenoloji'nin Sistemi"nden önce başka bir sistem daha mevcuttu. Bu sisteme "Jena Sistemi" denilegelmiştir. Ancak bu yalnızca toparlayıcı bir isimlendirmedir. Çünkü kimi işaretlerden hareket edecek olursak, Jena döneminde Hegel'in kendine özgü sistem idesinin gelişmekte olduğunu ve dolayısıyla tasarımlarının da farklı biçimlerde olduğunu

11

tahmin edebiliriz. Her ne kadar elimizdeki kaynaklar halihazırda sınırlı da olsa, Hegel'in Jena döneminden önce Frankfurt'tayken kendi felsefesinin tümünü yani kendi sistemini tamamen tasarlamış olduğuna ilişkin emareler bulunmaktadır. Bu sistemi, Antik Yunanla ilgili yürüttüğü sistematik ve sorgulayıcı tartışmalar bağlamında geliştirmiştir. Hegel o dönemde Antik Yunanı, özellikle Hölderlin'le olan dostluğu ve aynı ortamı paylaşması sebebiyle kendine yakın hissediyordu. Antik Yunanla ilgili tartışmaları, bir başka deyişle felsefi bakımdan Platon ve Aristoteles'le ilgili tartışmaları, Jena sistemi bakımından o kadar temelli ve kalıcı olmuştur ki bu ilişkiyi açıklamaya kalkışacak hiç kimse, bu işin tek bir yarıyılda becerilebileceğine inanması mümkün değildir (Hegel'in tin ve gücüne sahip olsak bile böyle bir şey mümkün olmayacaktır). Dolayısıyla bu tartışma, Frankfurt zamanında başlamış ve zaman içinde özsel açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Bu yüzden bir "Frankfurt Sistemi"nden bahsetmek hiç de asılsız değildir. Üstelik Hegel'in felsefi varoluşu hakkında bildiklerimizden hareket ederek değerlendirdiğimizde, kendisinin yalnızca öğretim üyesi olmak ve akademik kariyer yapmak amacıyla Frankfurt'tan Jena'ya gitmediğini de kabul etmek durumundayız. Zira Hegel, bir filozof olarak Jena'da neyi istediğini, Frankfurt'tayken zaten *biliyordu*. Bunu biliyordu elbette ama 31 yaşındayken bu ne kadar bilinebilirse ve felsefenin kendisine biçtiği yol, o günlerde nasıl bilinebilirse öyle biliyordu.

Böylelikle bir bütün olarak bakıldığında elimizde şu sistem taslakları ve silsilesi bulunmaktadır: Frankfurt Sistemi – Jena Sistemi – Fenomenoloji'nin Sistemi – Ansiklopedi'nin Sistemi. "Fenomenoloji'nin Sistemi"yle karşılaştırıldığında Hegel'in son ve sahih sistemi olan "Ansiklopedi'nin Sistemi"nin, önceki sistem taslaklarıyla daha güçlü bir akrabalık içinde olduğu görülmektedir. "Fenomenoloji'nin Sistemi," Hegel'in felsefesi içinde te-

kil olarak durmakta ve fakat yine de zorunlu olarak onun iç biçimine ait bulunmaktadır. Zira daha önce de işaret ettiğimiz şeyi tekrar edecek olursak, *Tinin Fenomenolojisi*, "Ansiklopedi'nin Sistemi" bakımından yalnızca bir kere değil, bilakis her zaman, belirli ve zorunlu anlamda onun zeminini, daha doğru bir ifadeyle onun uzay, boyutluluk ve kapsam sahasını hazırlayan bir yapıt ve yol olarak durmaktadır. Temellendirici bir kısım olarak *Fenomenoloji*'nin, "Ansiklopedi'nin Sistemi"nde yer almıyor olması, bu sistemin noksanlığı değildir. Bilakis sistem, ilk *Fenomenoloji*'yle başladıktan sonra onun artık yer almıyor olması, sistemin başlangıcının, hatta onun en layık başlangıcının *Mantık*'la olan başlangıç olduğunu imlemektedir. Çünkü mutlak bilme sistemi, kendini doğru anlayacaksa eğer, bizatihi mutlak olarak başlamak zorundadır. *Fenomenoloji*'nin kendisi, *Mantık* gibi mutlak olarak başlamadığından, sistemin başından ve başlangıcından çıkarılmıştır. Fakat öte yandan *Fenomenoloji*, olanaklı bir mutlak başlangıç âlemini hazırlamış olduğundan, onun "Ansiklopedi'nin Sistemi"nden çıkarılmış olması, tam da kaçınılmaz olarak ona ait olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu aidiyet, *Fenomenoloji*'nin "Ansiklopedi'nin Sistemi"nin üçüncü kısmının bir bölümünün bölümüne indirgenmiş olmasıyla gerçekleştirilmiş değildir (ki aslında bu, sistem tarafından talep edilmektedir). Bu yüzdendir ki *Tinin Fenomenolojisi*, "Ansiklopedi'nin Sistemi" içinde ikili konuma sahiptir: Hem sistem *için* temel oluşturucu bir kısımdır hem de sistem *içinde* kalan ve ona ait olan bir öğedir. 12

Tinin Fenomenolojisi'nin bu ikili durumu, Hegel'in *Fenomenoloji*'yi ve işlevini kendi içinde halletmediği anlamına gelmemektedir asla. Bilakis bu ikili durum, sistemin kendisinden ileri gelmektedir. Bu yüzden bundan sonra söz konusu yapıtı yorumlarken şu soruları sormamız gerekecektir:

1. *Tinin Fenomenolojisi*'nin ikili durumu, sistemsel olarak nasıl gerekçelendirilmiştir?
2. Kendi zemini üzerinde Hegel, bu gerekçelendirmeyi
13 haddizatında ne ölçüde sağlayabilmektedir?
3. *Tinin Fenomenolojisi*'nin bu ikili durumuyla, felsefenin hangi ilkesel meselesi gün ışığına çıkmış olmaktadır?

Bu sorulardan kaçınmamız imkânsızdır. Ancak onları sorup yanıtlayabilmek için öncelikle *Tinin Fenomenolojisi*'nin *birincil* karakterini açıkça yakalamamız ve özsel boyutları içinde kavramamız gerekmektedir.

§ 2. Hegel'de Bilimin Sistemi Kavrayışı

a) "Bilimin Ta Kendisi" Olarak Felsefe

Fenomenoloji'nin birincil karakterini elde edebilmek için, Hegel'in felsefesinin hizmet ve icrası bakımından bu yapıtın bir bütün olarak bizatihi sahip olduğu başlangıçsal iç görevinden hareket etmek gerekir. Bir bütün olarak felsefenin bu iç görevi, yapıtın tam başlığında ifade bulmaktadır: *Bilimin Sistemi. Birinci Kısım. Bilincin Deneyiminin Bilimi (Tinin Fenomenolojisinin Bilimi)*. Bu başlık hakkında geçici olarak yapılacak bir açıklama bize, söz konusu görevle ilgili ilk ve kaba bir anlayış sağlayacak ve yapıtta nelerin cereyan ettiğine ilişkin güzergâha bakmamıza imkân tanıyacaktır.

Dolayısıyla ilk baştaki sorumuzu tekrar etmek gerekecektir: *Bilimin Sistemi*, kendisinin birinci kısmı olarak *Bilincin Deneyiminin Bilimi*'ni yani *Tinin Fenomenolojisinin Bilimi*'ni ne ölçüde talep etmektedir?

"*Bilimin Sistemi*" ne demektir? Dikkat edelim: Üst başlık şöyle değildir: *Bilimlerin Sistemi*. Demek ki bura-

da, mevcut bilimlerin (örneğin doğa veya tarih bilimlerinin) çokluğunun bir arada ele alınması ve düzenli olarak tasnif edilmesi söz konusu ediliyor değildir. Hegel'in sisteminin asla böyle bir yönelimi yoktur. Söz konusu olan, 14
bilimin *ta kendisi* ve *onun* sistemidir. Bilimin *ta kendisi* ise haddizatında bilimsel araştırmalar değildir veya "barbarlık, bilimin *ta kendisinin* mevcudiyetini tehdit ediyor" gibi genel anlamdaki ifadeler değildir. Burada sistemi söz konusu edilmekte olan bilimin *ta kendisi*, en yüksek ve sahih bilmenin bütünüdür. Bu bilme, felsefedir. Burada bilim, Fichte'nin *Bilim Öğretisi* kavramıyla aynı imlenimde ele alınmaktadır. Bu öğreti, bilimlerin öğretisi değildir yani ne "mantık" ne de "bilim teorisi"dir. Bilakis bilimin *ta kendisidir* yani mutlak bilme olarak felsefenin kendini açımlamasıdır.

Peki ama, felsefeye neden "bilimin *ta kendisi*" denilmektedir? Teamül gereği şöyle bir açıklamada bulunma eğilimindeyiz: Felsefe, mevcut veya olanaklı bilimlerin temelini sağlar yani onların sahalarının (örneğin doğa veya tarihin) sınır ve olanaklarını sunar ve yöntemlerinin gerekçelendirilmesini yapar. *Tüm* bilimleri temellendiren felsefe, haddizatında bilim olmak zorundadır, çünkü kendisi, kendisinden doğacak bir bilimden daha azı olamaz. Böyle bir görev tanımı kapsamında, temellendirmede bulunacak felsefeye yalnızca bilimlerin teorik bilgisi olarak bilmeyi değil, bilakis bilmenin diğer tüm biçimlerini de (teknik-pratik ve ahlaki-pratik biçimler) katacak olursak, o zaman onların hepsini temellendirme işini "bilimin ta kendisi" diye isimlendirmek daha da anlaşılır olacaktır.

Felsefeyle ilgili bu anlayış, Descartes'tan beri yaygındır ve az çok açıklıkla ve eksiksizce geliştirilmiştir. Ondan sonraki yüzyılları belirlemiş ve geriye dönerek Antik Çağ felsefesinden hareketle de kendini haklı gösterme-

ye çalışmıştır: Zira onlar için de felsefe bilme, hatta en yüksek bilmedir, diye savunulmuştur felsefe. Bilimin *ta kendisi* olarak bu felsefe anlayışı on dokuzuncu yüzyıldan başlayıp günümüze kadar daha da egemenlik kazanmıştır. Fakat iç zenginliği ve felsefe yapmanın asli tahriklerinden dolayı değil, bilakis Yeni Kantçılık'ta olduğu gibi felsefenin kendi görevine ilişkin anlayışın yitirildiği düşünülürek ortaya çıkan şaşkınlıktan dolayı bu böyle olmuştur. Zira bilimler, gerçekliğin tüm alanlarını işgal etmiş durumdadırlar. Bu yüzden de felsefeye, bilimlerin bilimi olma görevi kalmıştır. Bu göreve daha da büyük bir özgüvenle sarılınmıştır, çünkü Kant ve Descartes'a hatta Platon'a dayanılarak buna hakkımızın olduğu savunulmuştur.

Felsefenin özüne ilişkin bu yaklaşım Husserl'de pozitif, müstakil ve radikal biçime ("en radikal bilimsellik tini içinde"[16]) kavuşmuştur: Felsefenin bu kavramı kapsamında "felsefenin en asli idesini yeniden tesis ediyorum. Bu ide, Platon'un verdiği ilk sağlam formülasyondan bu yana bizim Avrupa felsefesinin ve biliminin temelini oluşturmakta ve yitirilmemesi gereken bir görevi ifade etmektedir."[17]

Gelgelelim felsefe ile bilimler arasındaki bu ilişkiden ve bu suretle bilim olarak addedilen felsefeden hareketle Alman İdealizmi için felsefenin neden bilimin *ta kendisi* olduğunu kavramak mümkün olmayacaktır. Üstelik buradan hareket ettiğimizde Antik Çağ'da felsefenin özünün nasıl belirlenmiş olduğunu da anlayamayız. Fichte ile Schelling ve genel olarak Alman İdealizmi için Yeni Çağ felsefesinin geleneği canlılığını korumaktaydı elbette. Ama yine de onlar ve özellikle Hegel için felsefe,

---

[16] *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* XI, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie," Sonsöz, s. 549.

[17] A.g.e.

bilimlerin ve tüm bilmelerin nihai haklılığını gerçekleştirdiği için bilimin *ta kendisi* olarak görülmüyordu. Bilakis onlar, bilmeyi gerekçelendirme görevinden çok daha radikal güdülerden hareket etmekteydiler. Amaç, *sonlu bilmeyi aşarak sonsuz bilmeyi kazanabilmek idi.* Zira ilk başta söylenen görev (yani bilimlerin temelini oluşturma veya bilme ve bilişin en kesin bilimselliği idesini gerçekleştirme görevi), Alman İdealizmi'nin felsefesine özgü mutlak bilme olarak, felsefenin kendini açımlayışının özgül problematiği olmasa da olanaklıdır. Oysa bilimlerin temellendirilmesi görevi, aynı zamanda felsefenin kendini mutlak bilmeye doğru da yöneltiyorsa (kendinin neyi amaçladığı konusunda az çok netliğe sahip ise), o zaman, kendini yok edecek ve temel ilkesini terk edecektir. Çünkü bu durumda, bilimleri temellendiren olduğu için, mutlak bilme olmayacak, bilakis bilimler için o anlamda temellendirici olabilmek için, mutlak bilme olarak kendini gerekçelendirmeye çalışacaktır. Halbuki böyle bir görevin, bilimleri temellendirme göreviyle hiçbir ilgisi yoktur. Bunun için pozitif bakımdan nelerin gerekli olduğu ve daha baştan itibaren hangi kararların verilmesi gerektiği: İşte bütün bunları, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni yorumladığımızda bilecek ve anlayacağız. 16

Ama daha henüz yolun başındayken, özellikle günümüzde kolayca ortaya çıkan bir kafa karışıklığının önüne geçmemiz gerekiyor: Çünkü günümüzde, felsefeyi birinci ve sahih bilim olarak gerekçelendirme gayretlerini Hegel'le bağdaştırmak ve o gayretleri bu suretle tasdik etmeye çalışmak mümkün diye düşünülmektedir. Oysa *Fenomenoloji*'nin önsözünde Hegel şunları yazmaktadır: "Hakikatin onun içinde var olduğu hakiki biçimi, hakikatin yalnızca bilimsel sistemi olabilir. Felsefenin bilimin biçimine (*bilme sevgisi* ismini kendi üzerinden atıp *edimsel bilme* olma hedefine) yaklaşması için çabalamak:

Kendime hedef olarak koyduğum işte budur."[18] Hegel bunu ve benzerlerini yazarken, "bilim" sözcüğü bambaş-
17 ka bir tınıya ve bilim kavramı bambaşka bir imlenime sahiptir: Buradaki bilim kavramının imlenimi, Batı felsefesinin kılavuz probleminin konusal içeriğinin, esasen Antik Çağ'dan beri üstlenilen yaklaşımın *ta kendisinin* belirli bir devamından başka bir şey olmadığıdır. *Antik Çağ ve Batı felsefesinin kılavuz problemini kendi içinde ikmal ederek tamamlama* olarak ifade edilebilecek bu en iç maksada karşılık, bilimleri temellendirme ve buradan hareketle felsefeyi kesin bir bilim olarak inşa etme yönelimi, daha alt ve art öneme sahiptir.

Batı felsefesinin söz konusu kılavuz problemi, şu sorudur: "Varolan nedir?" Bu sorunun hareket noktası λόγος, νοῦς, *ratio*, düşünce, akıl, bilmeyle içsel bir konusal ilişki içindedir. Ancak bu, varolanın ne olduğu hakkındaki sorunun yalnızca ve öncelikle düşünsel *yöntemle* ele alındığı ve teorik bilme içinde bilindiği anlamına gelmez. Bilakis varolana ilişkin sorunun, λόγος'la ilişkili olduğu tezi, onun *konusal içeriği* hakkında bize bir şey söylemektedir. O da şudur: Bir varolan olarak varolan yani varlığı bakımından varolan, λόγος'tan *hareketle* ve λόγος *olarak* kavranılagelmiştir. Bu, şu demektir: Varolan (ὄν) ile λόγος arasında bir ilişki vazedilerek, felsefenin kılavuz sorusuna, asla tesadüfi olmayan kritik bir *yanıt* verilmiştir.

Antik Çağ felsefesinin söz konusu yaklaşımı içinde kendini zorunlu olarak hazırlayan yanıtı Hegel, radikal olarak icra edip yanıtlamıştır. Bir başka deyişle, Antik Çağ felsefesinde içkin olan görevi edimsel olarak *icra ederek* yanıtı verip tamamlamıştır. (Buna göre, *kendinde varolan*, kendi hakiki ve tam edimselliği içindeki edimsel olandır, idedir, *kavramın ta kendisidir*. Kav-

[18] II, s. 6 [GW 9: 11].

ram ise zamanın kudretidir yani *saf kavram, zamanı sönümlendirir*.[19] Başka bir deyişle: *Varlık* problemini kendi sahih kavranışına kavuşturmak ancak ve yalnızca *zamanı ortadan kaldırılmakla* olur.) Bunun Hegel felsefesinde özellikle gerçekleşmiş olduğu, bilimin *ta kendisinin* yani mutlak bilmenin felsefe olduğu ifade edilerek gösterilmiş olur. 18

Felsefenin bilim *olmadığını* iddia ederken, felsefe probleminin konusal içeriğinden hareketle şunu demiş oluyorum: Felsefenin kılavuz problemi, Antik Çağ soru formülasyonunun ve dolayısıyla Hegel'in problematiğinin zeminine saplanıp kalamaz. Böylelikle bu bağlamda şunu da söylemiş oluyoruz: Şayet felsefe birincil olarak, en kesin bilimsellik idesi kılavuzluğunda bilmenin ve bilimlerin temellendirilmesi olarak kendini anlıyorsa, o zaman kendi temel problemlerine zaten hiç geri dönemez.

Felsefenin görevini şu tez altında topluyorum: *Felsefe bilim değildir*. Bu öyle bir görev belirlenimidir ki bu hâliyle negatif olsa da, *Varlık ve Zaman* kitabımın başlığında pozitifliği açıkça gözler önüne serilmiştir. Böyle bir tez, felsefenin coşumculuğa veya herhangi bir dünyagörüşsel takdire ve onu tüm kavramsallıklar ve konusal problematikler bakımından salt teknik ve şematik düzeye düşüren tebliğlerine (ki şimdilerde bunun "varoluş felsefesi" diye saygıdeğer bir adı vardır) teslim olması anlamına gelmez. Bir "varoluş felsefesi" tebliğ etmek hiç aklıma bile gelmemiştir. Zira mevzu şudur: Batı felsefenin en iç problemini yani λόγος'la yalnızca *aracı* olarak değil, bilakis *içerik* olarak da ilintili olan varlık sorusunu, başka bir deyişle *ontoloji* problemini, yeniden sormak. Felsefenin bilimin *ta kendisi* ve haddizatında bi-

[19] Bkz. II, s. 604 [GW 9: 429].

lim olup olmadığı, herhangi bir biliş idealinden hareket edilerek karar verilebilir değildir. Bilakis yalnızca birinci ve nihai meselesi olan *varlığa ilişkin sorunun* konusal içeriği ve iç zorunluluğundan hareketle buna karar verilebilir. Eğer felsefe bilimin *ta kendisi* olamayacaksa ve olmamalıysa, bu onun keyfiliğe teslim olduğu anlamına gelmez. Bilakis bu sayede o, yalnızca kendisine her za-
19 man verilmiş olan görevin yapım ve edimselliğine *serbest* hâle gelir: Ne ise onu olmaya yani felsefe olmaya serbest bırakılmıştır artık.

Burada amaç, ne felsefedeki bilimsel olanla ne de bilimsel olmayanla ittifak etmektir. Bilakis Parmenides'ten Hegel'e kadar bir ve aynı kalmış olan konunun kendisiyle ittifak etmektir. Peki, ya Kierkegaard ve Nietzsche? Alelacele cevap verip onların filozof olmadığını söyleyemeyiz. Aynı aceleyle onların elbette birer filozof olduğunu ve felsefenin sahih tarihine ait olduklarını da söyleyemeyiz. Bu ikisini ne kadar ciddiye alsak azdır. Belki onlarda, olgu olarak felsefe *olmayan* bir şey edimselleşmiş olabilir ve bunun için henüz bir kavrama sahip olmayabiliriz. Alelacele bunu felsefeden kapı dışarı etmektense söz konusu kavramı aramaya devam etmek, onu anlamak ve etkilerini görmek bakımından kritiktir. Hem geleceğimizin hem de şimdimizin hâlen edimsel bir felsefeye sahip olmaksızın sürüp gideceğinin mümkün olduğunu unutmamak gerekir. Belki de bu noksanlık, felsefe için hiç de yakışıksız olmayacaktır.

Günümüzde felsefe adına yapılıp edilenler, felsefe geleneğiyle olan edimsel ilişkileri (yani tininin edimsel mevcutluğu) bakımından birbirine karışmış ve içi boşalmıştır. Günümüzdeki bu faaliyetlerden yukarıda bahsetmemiz gerekmiştir, çünkü eğer Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin problematiğinden bir şeyler anlamak istiyorsak, attığımız her adım başında karşımıza çıkan o hususları kenara itmemiz şarttır.

b) Mutlak ve Göreceli Bilme; Bilimin Sistemi Olarak Felsefe

Buraya kadar söylenenlerden, *Tinin Fenomenolojisi*'nin üst başlığı olan "Bilimin Sistemi"nin neyi ifade ettiği, en azından negatif olarak daha açık hâle gelmiştir. Pozitif olarak ise şunu demektedir: Mutlak bilmenin sistemi. "Mutlak bilme" ne demektir? Bunu ancak ve sadece *Tinin Fenomenolojisi*'ni yorumlayarak görebiliriz. Fakat bir ön kavramdan hareketle, söz konusu "mutlak bilme" terimini açıklayabiliriz ve hatta onu öncelikle böyle açıklamamız gerekir. 20

"Mutlak" – bu öncelikle "göreceli değil" demektir. Peki, bilme söz konusuysa "göreceli" ne demektir? Öncelikle açıktır ki göreceli bilme, şunu *veya* bunu bilen ve fakat başka bir şeyi *bilmeyen* bilmedir. Görecelidir çünkü şuna göredir ama buna göre *değildir*. Bilmediğini *bilmeyerek bilmediği* başka bir bilme var olduğu için (ve onu da bilmeyerek) göreceli olur. Göreceli bilme, bilinebilir olan *her şeyi bilmeyen* bilmedir. Ama böyle bir göreceli bilme kavramı, yalnızca niceliksel olurdu: "her şey değil." Dolayısıyla mutlak bilmeyle ilgili temsil de yalnızca niceliksel olurdu: "*bilmenin tümü.*" Gelgelelim bilmenin karakterleri olarak göreceli ve mutlak olan kavramları Hegel'e göre niceliksel değil, niteliksel olarak anlaşılmalıdır. Zira kapsam bakımından her şeyi bilen yani niceliksel olarak mutlak olan bir bilme, bilme *türü* (*quale*, *qualitas*) bakımından pekâlâ göreceli olabilir. Ne gibi? Bilmenin *nasıl*ının yani tür ve minvalinin karakteri olarak "göreceli" ne demektir? Her bilme, kendi en zati minvali bakımından göreceli yani kendi içinde bir bağıntı, bilinmiş olanla bir ilişki değil midir zaten? Bizatihi bilmenin kendisi, bir şeylerin bilinmesi değil midir? Ama işte Hegel tam da bunu reddetmektedir. Şayet niteliksel olarak göreceli *olmayan* mutlak bilmenin varlığını iddia

edecekse bunu reddetmek zorundadır. Eğer göreceliği *kendi içinde* bir şeyle ilişki içinde olma olarak anlarsak, Hegel'in *görecelik* kavramını kavramış olamayız elbette. Hegel'in birer niteliksel karakter olarak sahih ve mütemadiyen mutlak veya göreceli bilme diye neyi kastettiğini, bu ifadelerin sözcük anlamları bakımından (şimdilik kaydıyla elbette) açıklamaya çalışacağım.

Bir *scientia*, *scientia r e l a t a* olarak *relativa*'dır. Başka bir deyişle bilme, yalnızca *bir şeye ilişkin* değildir: Öyle bir bilmedir ki bilmekliği içindeki tutumu, bildiğiyle bir *relatum*'dur yani ona taşınmıştır. Ona taşınmak
21 suretiyle *bilerek bildiğinde kalır* ve onu tam da öyle bir minvalde bilir ki bildiği tarafından kendini ona *raptettirir*, bildiğini bilerek, onu bilerek, onda kendini *açımlar*, kendini ona verir ve bilerek kendini onda kaybeder. Böyle bir bilme, bilinebilir olan *her şeyi* bilse, niceliksel olarak hiçbir eksiği kalmasa yani mutlak olsa bile, niteliksel olarak, bilme minvali bakımından görecelidir. Örneğin şayet mevcut olan tüm varolanları düşünsek ve bütün bu mevcut varolanların mevcut bir varolan olan Tanrı tarafından yaratıldığını tahayyül etsek, bu suretle bilinen varolanın bu tümlüğü yine de göreceli olarak bilinmiş olacaktır. İşte bu göreceli bilmeye yani bildiğine raptedilmiş ve yakalanmış kalan bilmeye Hegel "bilinç" demektedir.

Peki, diye soralım, bilmenin niteliksel olarak bir başka olanağı var mıdır? Öyle görünüyor ki bu soru (eğer konuya uygun bir karara bağlanacaksa), bilmenin niteliğinden hareketle yanıtlanabilir ancak. Yani şu soruyu sormalıyız: Bizatihi kendisi olarak göreceli bilmenin niteliği, başka bir bilmeye izin verir mi? Göreceli bilmeden yani bilinene taşınan ve ona raptedilmiş olan bilmeden, niteliksel olarak farklı bilme, raptedilmemiş olan bir bilmedir. Keza kendini bildiğinden aşıran, kendini ondan sıyırandır ve fakat sıyrılmış (mutlak) olan olarak yine de

bir bilme olandır. Bilinenden kendini sıyırma ve ondan aşırma, bilineni terk etme, onu "geride bırakma" demek değildir. Bilakis "muhafaza edici kapsayarak aşmadır"[20], *bilmek suretiyle* aşırılmadır. Bu şu demektir: Bilinen, bilinmeye devam eder ama bilinmekliği içinde kendini *değiştirmiş* olur.

Öyle anlaşılıyor ki böyle bir sıyrılış, göreceli bilmenin *bağlanmışlığını* önceden varsaymaktadır. *Bilen sıyrılış olarak sıyrılış* tam da öncelikle göreceli bilme olarak bir bilme olmalıdır. Söz konusu göreceli bilmenin adeta kendini serbest bırakma olanağı, bu göreceli bilmeyi yani en 22
geniş anlamda mevcut olanın bilincini de bizatihi bilebilmemizde yatar. Şeylerde açımlanan bilinç, kendini bildiği anda o şeylerden adeta sıyrılır. Bilinç *olarak* kendini bilir ve buna nispetle isimlendirdiğimiz *kendinin bilincine* dönüşür. Burada, göreceli bilmenin özünde, bir sıyrılma olanağı yatar. Hegel'in hem kendi içinde bulunduğu dönemin felsefesiyle hem de Kant'ın felsefesiyle giriştiği tartışmanın ana sorusu budur: Böyle bir bilmede, bahse konu sıyrılış, edimsel olarak ifa edilmiş olmakta mıdır, yoksa böyle bir bilme (*kendinin bilinci* olarak) hâlâ daha *bilinç* midir?

Peki, bilmek suretiyle kendini bilinçten sıyıran ve bilinci bilen de aslında göreceli bilme değil midir? Bilinçte bilinene değil ama kendinin bilineni olarak bilince raptedilmiş değil midir? Dolayısıyla buna tümüyle uygun olarak, bilinçten kendini sıyıran bu bilmeyi, kendinin *bilinci* olarak kavrıyoruz. Elbette ama buradan yalnızca şunu çıkarsayabiliriz öncelikle: *Kendinin bilinci* kendini sıyıran olsa da, henüz hâlâ görecelidir yani *mutlak bilme değildir*. Bilmenin bu sıyrılış sırasında bildiği şey, kendinin de bir bilme olduğudur. O kendini bilmektedir yani kendinin bilincidir. Demek ki kendinin bilincinde

---

[20] Bkz. *Ansiklopedi*, III. Kısım: Tinin Felsefesi, Giriş, VII2, s. 21.

iki şey yatar: Birincisi, bilmenin kendini sıyırabilmesidir. İkincisi, bunda bilmenin yeni bir biçiminin yatmasıdır ki bu ancak bilinç olabilir. Dolayısıyla şimdi bilme, *bene* sabitlenir ve kendine yapışıp kalır. Böylelikle *hem kendine hem bene* bağlanır ve bu yüzden ikili bağlanma ve göreceliğe sahip olur: Hem kendini kendi olarak hem de kendini diğer mevcut şeylerden ayrık olarak bilir. Böylece kendinin bilinci, bir sıyrılmayı yürürlüğe koymuş olsa da hâlâ görecelidir.

23 Fakat hem göreceli olan hem göreceli olmayan bu kendinin bilinci, bir kurtulma veya özgürleşme olanağını ortaya koyar. Bu öyle bir sıyrılmadır ki sıyrıldığı şeyi basitçe kenara atmaz. Bilakis bilmek suretiyle sıyrılırken, kendini bizatihi özgürleştiren olarak, onu bilerek kendine mâl eder, onu kendine bağlar. Bilinçle ilgili bu kendini bilinçli bilme, adeta özgür göreceli bilmedir ama göreceli olduğundan henüz mutlak yani sahih olarak özgür değildir.

Öyle anlaşılıyor ki göreceli olmayan bilmenin *saf* tür ve minvali, kendini kendinin bilincinden de sıyırmış, kendini ona bağlamamış bilme olacaktır: Fakat kendisini de bizatihi bilen ama kendisinin *yanı sıra* yalın bilincin bulunduğu *kendi için* mevcut olan olarak değil, bilinç hakkındaki kendinin bilinci olarak. Kendinin bilinci ile bilincin *birliğinin ve birbirine ait oluşunun bağlaşıksız kaynağı olarak kendini bilme, saf bağlaşıksız, saf sıyrılmış mutlak bilmedir*. Şimdilik kaydıyla onu şöyle isimlendireceğiz: Akıl. Kendi mutlaklığı ve sıyrılmışlığı içinde o, göreceli olarak bilmeyen bilmedir, zira tam da göreceli olarak bilineni kendine bilerek bağlayandır, bilmek suretiyle onu sahih biçimde tayin ve muhafaza edendir.

Bilinç, kendinin bilinci, akıl: Bunların üçünü de Hegel bilinç olarak adlandırır. O hâlde "bilinç" üç imlenime sahiptir: 1. Her türlü bilme; 2. Kendini bir bilme olarak

bilmeksizin şeylere ilişkin bilme; 3. Kendinin bilinci anlamında bilinç.

Yalnızca niceliksel değil, niteliksel olarak da göreceli olarak bilinen her şey sınırlıdır. Sınırlı olan her şey, kendi çokluğu içinde olarak bizatihi mutlak olana, hadsiz olana ilişkindir. Bu yüzden Hegel, *Fichte ve Schelling'in Sisteminin Farkı Üzerine* (1801) başlıklı denemesinde şöyle demektedir: "Sınırlı olanın mutlak olanla ilişkisi, sınırlı olanlar da çokluk olduklarından, birer çokluktur. Bu yüzden felsefe yapmak, söz konusu çokluğu bizatihi ilişkilendirmek mecburiyetinde olmak demektir. Öyle ki bu sayede bilmenin tümlüğünü yani bilimin sistemini hasıl etme ihtiyacı ortaya çıkmalıdır. Ancak bu suretle söz konusu ilişkilerin çokluğu rastlantısallıktan kendini özgürleştirebilir. Böylelikle kendi yerlerine, bilmenin nesnel tümlüğü bağlamında kavuşur ve nesnel tamlıkları tesis edilmiş olur. Kendini bir sistem olarak tesis etmeyen felsefe, sınırlamalardan sürekli kaçıyor olur – bu, kendinden emin ve kendini açıklığa kavuşturmuş aklın saf kendini bilmesi değil, bilakis aklın özgürleşmek için daha çok kendisiyle pençeleşmesi gibidir. Oysa özgür akıl ile özgür aklın eylemi birdir. Özgür aklın eylemi, kendinin saf serimlenişidir."[21] 24

Mutlak bilme saf sahih bilmedir, bilimin *ta kendisidir*. Bizatihi öyle olan yani mutlak olarak biliş sahibi olan bilim, "mutlak olanın bilişine sahip olur."[22] Mutlak bilme olarak bilim, en iç özü bakımından *kendi içinde sistemdir*. Sistem, mutlak bilmeye daha sonra ilave edilmiş herhangi bir çerçeve, herhangi bir ardıl düzen değildir. Bilakis mutlak bilme, kendini yalnızca sistem içinde ve sistem olarak açımladığı ve serimlediğinde kavranmış ve kendini bilmiş olur. Dolayısıyla *Tinin Fenomenolojisi*'nin

---

[21] I, s. 199 [GW 4: 30].

[22] *Fenomenoloji*: Giriş, II, s. 61 [GW 9: 54].

üst başlığı olan "Bilimin Sistemi"ni, "Felsefenin Sistemi" diye değiştiremeyiz. Bilakis bizatihi *felsefe, sistem olarak bilimden* yani *bilimin sisteminden* (mutlak bilme olarak) başkaca bir şey demek değildir. (İşte tam da Hegel'in bu felsefe kavramı dolayısıyla, Hegel'in kelimenin yaygın anlamıyla bir "bilimsel felsefeyi" amaçladığını söylemenin ne kadar anlamsız olduğu kendiliğinden açıklığa kavuşur.)

§ 3. İki Başlıktaki İsimlendirmeye Göre Sistemin Birinci Kısmının İmlenimi

Bilimin Sistemi, kendisinin birinci kısım olarak "Bilincin Deneyiminin Bilimi"ni yani "Tinin Fenomenolojisinin Bilimi"ni talep etmektedir. Bu ne demektir?

25 Öncelikle şunu gözden kaçırmamalıyız: Birinci kısım bilimdir. Şimdi bu, şu anlama gelmez: Diğerlerinin yanı sıra mevcut olan herhangi bir farklı bilimsel disiplin. Bilakis bilim, mutlak bilmenin ta kendisidir ve o da kendi içinde sistemdir. *Bilimin Sistemi*'nin birinci kısmı, kendisi bir bilim olduğu için bizatihi sistemin ta kendisidir, sistemin kendisinin ilk serimlenişi içindeki hâlidir.

Sistemin bu ilk serimlenişi, nasıl olmak mecburiyetindedir? Bunun yanıtını bize, *Bilimin Sistemi*'nin birinci kısmını isimlendirmekte kullanılan iki başlık vermektedir. Bu başlıklar birbirinden farklıdır ve farklı şeyler söyler ama yine de aynı şeyi kasteder. Şimdi öncelikle her birini kendi başına açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Sonra da onlarda aynı ve birliksel olanı belirleyip bilimin birinci kısmına özgün olanın ne olduğunu kavramaya çalışacağız.[23] Buradan da "Fenomenoloji'nin Sistemi"nin ikinci kısmına özgü olana ilişkin ön bakış elde etmiş olacağız. Daha önce söylediklerimizden hareketle bu, şu anlama gelir: Nihai olan "Ansiklopedi'nin Sistemi"nin birinci temellendirici kısmına ön bakış sağlamış olacağız.

[23] Bkz. *Önsöz*, II, s. 28 [GW 9: 29].

a) "Bilincin Deneyiminin Bilimi"

Bilimin Sistemi'nin birinci kısmının isimlendirilmesinde kullanılan birinci başlık şöyledir: "Bilincin Deneyiminin Bilimi." Bu başlığı oluşturan sözcükler (şayet onlara dışarıdan bakacak olursak), bizler için, özellikle felsefi terminolojiye hâkimsek alışıldıktır. Fakat bu aşinalık işimize yaramamakta, hatta tam tersi, bizi yanıltmaktadır. Ve buradaki "bilim" ifadesinin "mutlak bilme" demek olduğunu daha baştan itibaren ve bundan sonrası için tespit etmezsek, zaten ümitsizce yanılgıya düşmüş oluruz. "Deneyim," "bilinç," "bilincin deneyimi" ve nihayet "Bilincin Deneyiminin Bilimi"nin ne demek olduğu ancak böyle anlaşılabilecektir.

Elbette herhangi bir mahcubiyetten veya cezbetme maksadıyla ya da benzeri bir neden yüzünden oluşturulmamış her sahici başlığı, başlığını oluşturduğu yapıtı kendimize tam olarak mâl etmeden anlayamayız. Bu mâl etme, yapıtın girişinin anlaşılması için dahi zorunludur. Dolayısıyla şimdi bu başlıkları açıklarken özellikle *Fenomenoloji*'nin girişine,[24] hatta büyük önsöze[25] atıfta bulunduğumuzda, söz konusu başlıklar hakkında yalnızca koşullu ve geçici birer anlayış elde etmiş oluruz. Maalesef bu giriş ve önsözün bütünlüklü yorumundan burada feragat etmek durumundayız. 26

"Bilincin Deneyiminin Bilimi" – Hegel'in anladığı anlamda "bilim" ve "bilinç" kavramlarını daha önce şimdilik kaydıyla açıklığa kavuşturmuş olduğumuza göre, burada şunu soracağız: "Deneyim" ne demektir?

Bu ifadeyi bir terim olarak örneğin Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden tanıyoruz. *Eleştiri*'deki problematiğin formülasyonlarından biri, deneyimin olanaklılığına ilişkin sorudur. Burada deneyim, mevcut varolanların (doğanın)

---

[24] II, s. 59-72 [GW 9: 53-62].

[25] II, s. 3-58 [GW 9: 9-49].

teorik bilişinin bütünü demektir. Dolayısıyla günümüzde bile doğa bilimlerine bu anlamda deneyimsel bilimler denilmektedir. Özü bakımından bu deneyim, felsefi bilişin nesne ve konusunu oluşturur. İşte bu yüzden *Saf Aklın Eleştirisi*, deneyimin bilimi veya "deneyimin teorisi" olarak da kavranılagelmiştir: Deneyim hakkında, deneyimin ne olduğu hakkında oluşturulmuş bir teori olarak.

Tinin Fenomenolojisi'ni Hegel, "Bilincin Deneyiminin Bilimi" olarak adlandırdığında: 1. Burada deneyim, Kant'ın kullandığı anlamda deneyim değildir. 2. Bilimin *ta kendisi* olarak *Fenomenoloji*, *deneyimin* bilimi yani deneyim *hakkında* bir bilim değildir. Bu ifadeyi, Hegel'in ele aldığı minvalde anladığımızda ise zaten öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Hegel *için* deneyim ne demektir? Hegel'in bu kavramı, Kant'taki kavramla ve ondaki meseleyle en azından bir *bağlantı* içinde midir? Böyle bir şey de söz konusu değilse, kendine özgü olduğu açıkça görülen bu kavramı Hegel *nereden* almıştır?

27 Peki ama, herhangi bir felsefi terminolojik kullanımından önce, genel olarak "deneyim" sözcüğü neyi imlemektedir? Hegel'in bu sözcüğü, merkezi öneme sahip bu noktada keyfi olarak ve sebepsiz yere kullanmadığını görebilmek için onun üzerinde düşünmemiz gerekecektir.

Örneğin şöyle deriz: Şu veya bu hadisenin olduğunu duyarak deneyimledim. Söz gelimi, bir eve yıldırım düştüğünü duydum. Ben *duyarak deneyimledim* – yalnızca söylenti olarak duymadım, bilen birinden, bizzat *orada bulunandan*, bizzat orada olan başkalarından duyan birinden duyarak deneyimledim. Duydum, duyumsadım. Yahut bir konu hakkında, örneğin bir hastanın durumuyla ilgili olarak, bilgi edinmek üzere onun yanına gönderilen bir kimsenin döndüğünde şöyle demesi: "Bu konuda hiçbir *bilgisel deneyimde* bulunmak mümkün olamadı." Burada deneyim sözcüğü şu demektir: ortaya çıkarma, *durumun ne olduğunu tespit etme*. Bu ve ben-

zeri durumlarda "deneyimlemek" şu demektir: duyumsamak, durumun ne olduğunu tespit etmek, ne olmakta olduğunu veya ne olmuş olduğunu öğrenmek. "Deneyimde bulunmak": *Konunun kendisini* şu veya bu minvalde takip etmek ve bu esnada söylenen ve kanı sahibi olunan şeyin öyle olup olmadığını onaylamaktır. "Deneyimde bulunmak": Bir kanıyı, konunun kendisi üzerinden doğrulamaktır. Bu durumda deneyim, bizzat yanına gidip görülerek doğrulanmış biliştir. Örneğin böylesi bilişler, onların kılavuzluğunu kabul eden kimseyi *deneyimli* birine dönüştürür. Öyle olduğu içindir ki *deneyim sahibi* birisi hâline gelebilir, örneğin deneyim sahibi bir hekim olabilir. Bir kimse "deneyim sahibiyse" ne yaptığını biliyordur; "yoldan çıkmamak" için "işin doğrusunun" nasıl "yapılması" gerektiğini biliyordur.

Deneyim kavramının imleniminin tüm ayrım ve katmanlarını ortaya koymamız, onların derecelerini özellikle de kendi bağlamları içinde açıklığa kavuşturmamız, burada söz konusu olamaz elbette. Daha ziyade buradaki amaç, Hegel'in kullandığı bu sözcüğün hangi yöne işaret ettiğini görmek olmalıdır. Bu hususta artık şunu diyebiliriz: Buraya kadar ifade ettiğimiz imlenimler yönünde değil kesinlikle. Bu yüzden yukarıdaki imlenimleri, birinci grup dediğimiz ayrı bir grup içinde bir araya getireceğiz. Buna göre deneyim, kanı ve bilişlerin, en geniş anlamda şey ve eşyalar üzerinden dolaysızca doğrulanmasıdır, bir doğrulayan olarak bir şeyin görüsüne geri gitmektir. İkinci anlam grubunda ise bir kanıyı doğrulamak ve böylelikle doğrulanmış olan kanıyı rehber edinmek için yalnızca ve öncelikle bizzat görme, bizzat bakarak inceleme momenti yer alıyor değildir. Bilakis bu anlam grubunda deneyim, deneyimde bulunma anlamındadır. Bu sırada deneyimlenen konunun kendisi doğrulanmakta ve öyle olup olmadığı veya başka bir şeyle nasıl irtibat içinde olduğu belirlenerek doğrulanması söz konusu olmakta- 28

dır. Bu anlamda deneyimleme, konunun kendisinin ait olduğu ve onun için var olduğu bağlam içinde denenmesidir. "Şu veya bu konuda deneyim kazanmak ve hatta deneyim kazanmak mecburiyetinde olmak!" "Deneyim bakımından zenginleşmek." Bütün bunlarda, bizim için hep iki şey yatar: İlk önce bunlarda bir tür hayal kırıklığına uğrama veya şaşırma söz konusudur. Çünkü konunun, örneğin beklenenden farklı olduğu anlaşılmıştır. Ama aynı zamanda, yeni bir şeyler öğrenme, üstelik daha çok ve sahih olarak doğrulanmış şeyleri öğrenme de söz konusudur bunlarda.

"Deneyim" ile ilgili bu iki grup ve kavramı kısaca şöyle ayırıyoruz:

1. Bir deneyimde bulunmak – bir kanıyı, konunun kendisi *üzerinde* görüsel olarak serimlemek ve doğrulamak.
2. Bir deneyimde bulunmak – hakikatte nasılsa konunun kendisinin, *kendi olarak* onaylanmasına yani doğrulanmasına imkân tanımak.

Deneyimin birinci imleniminin kapsamında hareket ettiğimizde, deneyimsel bilimlerinden veya "*deneysel bilimlerden*" söz etmiş oluruz. Ancak serimleyici görü kavramını ne kadar geniş veya dar tutarsak, deneyim kavramı da değişecektir. Örneğin serimleyici görüyü, yalnızca duyusal şeylerle sınırlamazsak (burada öncelikle duyu organlarının aracı olduğu şeyler kastedilmektedir), bilakis görüyü, hakkında kanı sahibi olunan konuyla ilgili kanının doğrulanma minvali olarak ele alacak olursak, o zaman *öz görüsü* kavramı ortaya çıkacaktır. Örnek olarak, bir cümledeki özne ile yüklem arasındaki yapısal ilişkinin belirlenmesi ne gözle görünebilir ne de kulakla işitilebilir. Gelgelelim bu konuda herhangi bir keyfi fikir de öne sürülemez. Bilakis canlı olarak mevcut olan cüm-

29

lenin kendisinde yatan cümle ilişkisini, bizatihi kendisi olarak serimlemek gerekmektedir. Bir başka deyişle ne ise onu, kendi özünü, *ilişkinin kendisinden hareketle görmek*, onu "apaçık" kılmak gerekmektedir. Bu birinci anlam dahilinde özün kendisini veren görü, *fenomenolojik görüdür*. Böyle bir görü, kendini şeylerin kendisinde, şeyler nasılsa öyle serimlediği için, ona deneyim de demek mümkündür. Bundan yirmi yıl önce Scheler, ilk büyük çalışmalarında "fenomenolojik deneyim" ifadesini, ilkece genişletilmiş olan söz konusu anlamda kullanmıştır. Deneyimin bu geniş anlamını, yakın zamanlarda Husserl'in de bu sözcüğün kullanımına dahil ettiği görülmekedir.[26] Kendisi tarafından uzunca bir süredir savunulan ve sıkça dile getirilen yaklaşıma göre fenomenoloji, doğru anlaşılmış saf empirizm ve pozitivizmi serimlemektedir.

Fenomenoloji'nin başlığında *Hegel'in kullandığı deneyim kavramıysa* ("Bilincin Deneyiminin Bilimi"), hiç de günümüzdeki bu fenomenolojik deneyim kavramı yönünde yürümemektedir. Zira Hegel'de vurgu, *görü aracılığıyla doğrulamanın imlenim momenti üzerinde değildir*. Bununla birlikte şunu da söylemiş oluyoruz (ki bunu ifade etmek aslında gereksizdir): "Deneyimin Bilimi," günümüzdeki biyoloji veya tarih yazıcılığı gibi bir "deneysel bilim" de demek değildir. Bilakis Hegel'in "Deneyimin Bilimi" ifadesiyle vurgulamak istediği, duyusal olan veya duyusal olmayan deneyim içinde bilimin, kendini görüde serimleyip doğrulatması değildir. Bu yüzden, buradan hareketle ve genel olarak günümüz fenomenolojisi ile Hegel'in fenomenolojisi arasında ilişki kurmak tümüyle yanlıştır. Nicolai Hartmann'ın zannettiği gibi Hegel'de bilinç ve deneyim edimlerinin analizi söz konusu değildir. 30

Hegel'in deneyim kavramı, "deneyim" sözcüğünün ikinci anlam grubu yönünde yürümektedir daha ziyade:

---

[26] Bkz. *Formale und transzendentale Logik*, 1929.

Bir şeyle ilgili deneyimde bulunmak (hem pozitif hem negatif anlamda) ve böylece *bu şeyin* ilk başta göründüğü gibi olmadığını ve fakat hakikatte başka olduğunu *doğrulamak*. Fakat onun öyle olmamaklığı kenara atılmamaktadır. Tam tersine: Öyle-gibi-görünüyor-olmaklığı, tam da deneyimlenene ait olup bizi deneyim bakımından zenginleştirene dahildir. Elbette Hegel'de bu türden deneyimlemeler herhangi hadiselere, kullanım nesnelerine veya insanlara dair değildir. Peki, neye dairdir? Bunun yanıtı, başlıkta verilmiştir zaten: Bilincin Deneyiminin Bilimi. Yani deneyimler bilinç üzerinden yapılmakta olup deneyimlemenin nesnesi bilinçtir. Ancak başlığın alelade imlenimi, "*Bilincin* Deneyimi" ifadesini bir *genetivus obiectivus* olarak ele almayı desteklese de, böyle bir yorum tartışmalıdır. Bilincin deneyimi ifadesi, deneyimin öncelikle bilinç üzerinden sağlandığı ve onun üzerinde deneyimlendiği anlamına gelmemektedir. Bilakis söylenmek istenen, deneyimleyenin bilincin kendisinin olduğudur. Bilinç, "deneyimin kendisinde kavranmıştır."[27] Bilinç kendi deneyimlerini neyin üzerinde deneyimlemektedir, neyle bunu yapmak "mecburiyetindedir"? Kendi üzerinde ve kendisiyle yapmak mecburiyetindedir. O hâlde deneyimin nesnesi bilinç midir yani birinci yorum doğru mudur? Hiç de değil. Bilakis bilinç, deneyimin öznesi olduğu ve tümüyle belirli bir anlamda mutlak bilme olarak öyle olduğu içindir ki deneyimin nesnesi olabilmekte, deneyime konu olabilmektedir; tersi değil. Bilinç bir özne olarak deneyimde bulunduğu takdirde (burada bilinci ve deneyimi Hegel'in kullandığı
31 anlamda anlıyoruz), bunu ancak ve sadece kendi üzerinde sağlayabilmektedir. Gelgelelim bilinç öncelikle nesne olarak ele alınırsa, onun başka minvallerde deneyimlenip betimlenmesi de mümkün olabilir: Ama bunlar, bi-

[27] II, s. 72 [GW 9: 61].

linç *hakkındaki* fenomenolojik deneyimler olup Hegel'in kastettiği "Bilincin Deneyimleri" ile hiçbir ilgisi yoktur.

Dolayısıyla bilincin deneyimi, "bilincin kendi kendisi üzerinde bulunduğu deneyimdir."[28] Bilinç, kendisiyle ilgili olarak neyin deneyimini yaşamak mecburiyetindedir? Bunu yukarıda ana hatlarıyla zaten ortaya koymuştuk. Bilinç göreceli bilmedir öncelikle. Öyle ki *kendi kendisiyle ilgili olarak* ne olduğu konusunda herhangi bir bilgisi yoktur. Yani yalnızca kendi *nesnesini* bilir. Zira nesnenin, bilincin kendi üzerindeki bilgisini bilir ama *kendisi olarak* nesneyi bilemez (yani bilincin karşısında duran olarak nesne hakkındaki bir bilme değildir). Bilme, nesnenin kendisi olarak, kendi nesnesinin bilgisine vardığı andan itibaren, kendinde olmaklığının da bilinç *için* bir nesne olduğunu bilmiş olur: *Bilinç-için-olma*, bilinmiş-olma: "bir şey için olma"; *bilme* budur. Bilinç, kendisinin hakkında bunu bildiği takdirde yani bir şeyin bilmesi olarak nesnesini kendi karşısına taşıdığı takdirde nesne, kendi olma karakterini kaybeder ve başka bir şey olur: *Bilinç için* olur, bir bilme olur. Bilinmiş bir şey olarak bu bilme, daha önce olduğundan farklı bir şey hâline gelir. Çünkü daha önce bilinç, nesnenin bilgisi içinde yalın olarak açımlanmış idi. Oysa şimdi farklı bir bilme minvali ortaya çıkmaktadır. Keza daha önce bilinmiş olan yani nesnenin kendinde olmaklığı, farklı hâle gelmiş bulunmaktadır.

Böylelikle bilinç, kendinde olarak yani nesnenin bilgisi olarak, kendi üzerinde ve dolayısıyla *kendi deneyiminde bulununca*, kendisinin de başka bir şey hâline geldiğini deneyimlemek mecburiyetinde kalır. Bu esnada sahih olan ne ise o *doğrulanır* yani daha fazla bilinmemekte olan dolaysız nesnenin bilgisi doğrulanmış olur. Bu doğrulanma içinde, kendi hakkında öncelikle ve ilk olarak

---

[28] A.g.e.

sahip olduğunu zannettiği birinci hakikatini yitirir. Fakat bu doğrulanma yalnızca bir yitirme değil, bilakis bir
32 deneyimlemedir, deneyim bakımından zenginleşmedir, bir hakikati kazanmadır: kendi hakkındaki hakikati. Ondan "yeni hakiki nesne"[29] ortaya çıkar. Şayet bilinç ve onun bilgisi, bu deneyimin biricik nesnesi ise, bu şu anlama gelir: Bilinç, *bilmenin* bilmesi bakımından, bu bilmenin ne olduğu bakımından zenginleşir. Bu deneyimde bilme, giderek kendini bilir ve böylelikle kendine, kendi en zati özüne varır.

Bilincin kendi kendisini deneyimlemesi, ikinci sırada ele alıp tartıştığımız deneyim kavramına uygun olarak biri negatif, diğeri pozitif iki sonuca ulaşır: Kendi kendisini deneyimlemesi sırasında bilinç, kendine ötekileşmektedir. Ama tam da bu kendine ötekileşme, kendine varma demektir. "Ve dolaysız olan, deneyimlenmemiş olan yani ister duyusal varlık olarak ister yalnızca düşünülür yalın olanın soyutluğu [göreceliği] olarak kendine yabancılaşan ve bu yabancılaşmayla kendine dönen ve ancak böylece kendi edimsellik ve hakikati içinde serimlenen ve bilincin mülküne geçen bu devinime, deneyim denir."[30] Deneyime "devinim" denilmektedir burada. Hegel, *bilincin* bu deneyimde bulunduğunu, bu "devinimi ... kendi üzerinde ... icra ettiğini" zaten girişte açıkça ifade etmiştir.[31] Deneyim, bilincin deneyimidir. Bu deneyim ancak, bilincin, deneyimin *öznesi* olmasıyla olanaklıdır.

Bilinç *kendi kendisini* deneyimlerken, kendi kendisiyle *deneyimde* bulunmak durumundadır. Kendini, kendisiyle bu deneyimi yapmak *mecburiyetinde* olan olarak deneyimler yani kendi özünün zorunluluğunu deneyimler. Üstelik kendi kendisiyle bu deneyimi yapmak mec-

---

[29] II, s. 70 [GW 9: 60].

[30] II, s. 28 vd [GW 9: 29].

[31] II, s. 70 [GW 9: 60].

buriyetindedir, çünkü bilme olarak bilinç, özü itibariyle göreceli değil mutlaktır: Göreceli bilme, bilinç mutlak olduğu için vardır. Kendini saf bilme olarak bilen ve bu 33
kendilik içinde kendini hakiki bilme olarak bilen mutlak bilme *tindir*. Çünkü kendine ötekileşme içinde tin, kendine varıcı kendinde olmaklıktır. Tin bu "*mutlak dinginsizliktir*."[32] Ama bu, doğru anlaşılmış olan *mutlak* dinginsizliktir. Zira temelde hiçbir şey onun "başına gelememektedir" artık. Daha sonraları Hegel, buna "mutlak olumsuzluk" ve "sonsuz olumlama" diyecektir.[33]

Bilincin kendi kendisinin deneyimi sırasında ortaya çıkan, görünen yani *tezahür* eden, tindir. Bilincin burada karakterize ettiğimiz devinimi olarak deneyimde (yani kendine varma olarak kendine ötekileşmede), tinin *tezahür etmekliği* yani *tinin fenomenolojisi* cereyan eder.

Böylece yapıtımızın *birinci* alt başlığını ("Bilincin Deneyiminin Bilimi"ni) açıklarken, ister istemez *ikinci* alt başlığa ("Tinin Fenomenolojisinin Bilimi"ne) varmış olduk. Zaten bu suretle, ikisi arasındaki iç bağlantı da belirginleşmiş oldu.

b) "Tinin Fenomenolojisinin Bilimi"

İkinci alt başlığın ve dolayısıyla tüm yapıtın anlaşılması bakımından, *Tinin Fenomenolojisi* ifadesinde görülen ismin –in hâlinin doğru olarak belirlenmesi önem arz eder. Zira aslında burada bir *genetivus obiectivus* söz konusu değildir. Gelgelelim günümüzdeki fenomenoloji yüzünden, onu bu şekilde yorumlamaya kolayca meyledilmektedir: Söz gelimi doğa veya iktisat fenomenolojisi gibi alanlardan ayrı olarak burada tin üzerine fenomenolojik bir inceleme söz konusu ediliyormuş sanılır. Hegel "fenomenoloji" ifadesini *yalnızca* tin veya bilinç için kulla-

[32] II, s. 127 [GW 9: 100].

[33] VII2, s. 20.

nır. Ama bunu, fenomenolojide konunun münhasıran tin veya bilinç olmasından dolayı yapmamaktadır. Nitekim
34 Husserl, "bilincin transendental fenomenolojisi"nden bahsettiğinde bilinci, kendi saf özkonstitüsyonu içinde ve dolayısıyla nesneler bilincinin tümlüğünün konstitüsyonu içinde araştırır. Üstelik bu öylesi bir araştırmadır ki onlarca ve hatta yüzlerce yıl sürecek bir çalışma programını oluşturur. Hâlbuki Hegel'in tinin fenomenolojisi kavramında tin, bir fenomenolojinin *nesnesi* değildir. Keza "fenomenoloji," bir şey *üzerine* örneğin tin üzerine bir araştırmanın ve bilimin başlığı da değildir. Bilakis fenomenoloji, tinin kendi olarak *var olduğu* tür ve minvalin herhangi bir örneği değil, onun *ta kendisidir*. Tinin fenomenolojisi, tinin sahih ve bütün olarak *ortaya çıkışıdır*. Neyin önünde ortaya çıkışıdır? Kendi önünde! Fenomen olmak veya tezahür etmek, ortaya çıkmak demektir. Bu öyle bir ortaya çıkmadır ki bu suretle daha öncekine göre başka bir şey kendini görünür kılmış olur. Ortaya çıkan, daha öncekine *karşı* ortaya çıkar ve daha önceki bu sırada *yanılsama* düzeyine iniverir.

Bilmenin kendini belirgin biçimde göstermesi olarak tezahür, kendine varma içinde kendine ötekileşme olarak, Hegel bakımından doğru anlaşılmış olan deneyimdir: *kendisiyle-deneyimde-bulunma-mecburiyetinde-olma*. Tezahür etme, ikili anlama sahip belirmedir: Hem kendini *görünür kılmadır* ve hem de kendini zaten göstermiş olan ve dolayısıyla *yanılsama olarak gösteren* belirme içinde kendini göstermedir. Tezahür etme, bilincin, kendi bilmesi içinde kendine ötekileşmesidir.[34] Buna uygun olarak Hegel, henüz 1801 yılında (yani *Fenomenoloji*'den altı yıl önce) *Fichte ile Schelling'in Sisteminin Farkı*'n-

[34] Bkz. Aşağıda s. 155 vd: "Tezahür ve Duyu Üstü Dünya" [Orijinaldeki sayfa numarasına göre –çn].

da, mutlak olanın nasıl vazedilip kavranılabileceğini belirlerken şöyle demiştir: "Tezahür etme ile kendini ikiye bölme birdir."[35] Kendini ikiye bölme, birbirinden ayrılma ve birbirine karşı gelmedir, kendine öteki olmadır.

Daha önce Hegel'deki deneyim kavramında gün yüzüne çıkandaki gibi, tezahür etme ve tezahürde de, birincil olarak ve münhasıran şuna atıfta bulunulmaktadır: Negatif olanın, pozitif olana göre kendi çelişkisi içinde kendini ortaya koyması. *Tezahür eden*, bu aynı şeye ilişkin *hem* evet *hem* hayır demedir, *çelişkidir*. Tezahür tarihi içinde tin tezahür eder, mutlak olan tezahür eder. Bu yüzden Hegel, henüz 1801 yılında *Fichte ile Schelling'in Sisteminin Farkı*'nda der ki: "... çelişki, mutlak olanın salt biçimsel tezahürüdür."[36] Bir şey, ötekileşme esnasında hem yok olur hem de meydana gelir. Keza bu yüzden Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde şöyle der: "Tezahür, kendisi meydana gelmeyen ve yok olmayan, bilakis kendinde var olan, hakikatin yaşamının edimsellik ve devinimini tesis eden, meydana geliş ve yok oluştur."[37] Fakat deneyim kavramı hakkında yukarıda söylediklerimizden hareketle şunu eklemeliyiz: Hakikat yalnızca bilincin deneyiminde mutlak bilme olarak yahut tin olarak doğrulanabilir. Tezahür etme yani kendini açımlama, tinin başına gelen keyfi ve rastlantısal bir şey değildir, bilakis onun varlığının özüdür. 35

Şimdi anlaşılmaktadır ki bir bütün olarak bu alt başlık (yani "Tinin Fenomenolojisinin Bilimi"), günümüzde sanıldığı gibi totolojik bir ifade değildir. Günümüzde söz konusu olan yanlış anlayışa göre günümüz kavramlarına bakılınca fenomenoloji, bilinç bilimi demek olduğunda, Hegel'in kullandığı başlık da şu anlama gelecektir: Tinin

[35] I, s. 263 [GW 4: 71].

[36] I, s. 194 [GW 4: 27].

[37] II, s. 36 [GW 9: 35].

Biliminin Bilimi. Hâlbuki böyle bir şey söz konusu bile değildir. Zira deneyim*in* bilimi veya fenomenolojin*in* bilimi dendiğinde *obiectivus genetivus* değil, *explicativus* söz konusudur: Bilim, mutlak bilmedir yani bilincin kendi üzerinde icra ettiği devinimdir. Bu devinim, bilincin yahut sonlu bilmenin tin olarak kendini doğrulamasıdır. Söz konusu kendini doğrulama, tinin belirmesidir yani
36 fenomenolojidir. Bu deneyim, bu fenomenoloji, mutlak bilmenin kendini kendine ulaştıran minvalidir ve bu yüzden bilimin *ta kendisidir*. Yani o, *deneyim bilim*i değil, *deneyimin* ta kendisidir, *kendi devinimi içinde mutlak bilme olarak fenomenolojinin ta kendisidir*.

Bu suretle, *Bilimin Sistemi*'nin birinci kısmının her iki alt başlığının birbirini nasıl tamamladıkları da açıkça ifade edilmiş olmaktadır. Birinci alt başlık *neyin* doğrulanması gerektiğini, kendi hakikati içinde kendini serimlemesi gerektiğini söyler: Deneyimde *bulunan* bilinçtir bu. İkinci alt başlık ise *ne olarak* doğrulandığını söyler: Tin olarak. Deneyim yahut kendisiyle deneyimde bulunma, bir doğrulanma minvalidir. Bu da fenomenolojinin hadisesidir. Bilincin, bilimde deneyimlediği yani kendini mutlak bilmeye taşıyarak deneyimlediği şudur: Bilinç tindir ve tin mutlak olandır. "*Mutlak olan tindir*; mutlak olanın en yüksek tanımı budur. – Bu tanımı bulmak ve onun anlam ve içeriğini kavramak, diyebiliriz ki, tüm kültür ve felsefenin mutlak eğilimi idi. Tüm din ve bilim, bu noktaya odaklandı. Dünya tarihi yalnızca bu odaklanmadan hareketle kavranılabilir. –"[38]

Artık yapıtın tam başlığı açıklığa kavuşmuştur: *Bilimin Sistemi. Birinci Kısım. Bilincin Deneyiminin Bilimi yahut Tinin Fenomenolojisinin Bilimi*. Şimdi görüyoruz ki başlığın anlaşılabilmesi için bilim kavramını doğru anlamış olmak kritiktir. Bu kavramı, "bilinç," "göre-

[38] *Ansiklopedi*, III. Kısım: Tinin Felsefesi, VII2, s. 29.

celi bilme" ve "mutlak bilme"nin ne demek olduğunu ihata ederek elde etmiştik: Mutlak bilme (ve yalnızca o) kendi içinde sistemdir. Bundan sonra "deneyim," "tin" ve "fenomen"in neyi imlediğini açığa kavuşturmak geriye kalmıştı. Bütün bunlardan şu ortaya çıkmıştı: Alt başlıklardaki *genetivus*'ları, birer *genetivus subiectivus* olarak anlamamız gerekiyordu. Böylelikle her iki alt başlığın birbiriyle bağlantısı da aydınlatılmış oluyordu. 37
Hegel, yapıtının önsözünün bir yerinde[39] öyle bir başlık kullanmaktadır ki bunun için şimdiye kadar üzerinde konuştuğumuz başlıklardan (yani üst başlık: Bilimin *Sistemi*, iki alt başlık: Bilincin *Deneyiminin* Bilimi, *Tinin* Fenomenolojisinin Bilimi) en kritik olan ifadeleri seçmiş ve yeni bir formül hâline getirmiştir: "*Tinin Deneyiminin Sistemi.*" Bir başka deyişle: Bu yapıt, bilmenin kendi kendisiyle icra etmesi gereken deneyiminin mutlak bütünüdür. Bu deneyim sırasında, kendine tin olarak yani esasen deneyimde bulunan mutlak bilme olarak açımlanmaktadır.

§ 4. Sistemin Birinci Kısmı Olarak "Tinin Fenomenolojsi"nin İç Görevi

Bu yapıtın başlığını böylelikle bir bütün olarak açığa kavuşturmuş olduk. Gelgelelim bunu yapmak suretiyle yanıtını elde etmeyi düşündüğümüz şu soruya henüz yanıt vermiş değiliz: *Bilimin Sistemi*, kendisinin birinci kısmı olarak *Bilincin Deneyiminin Bilimi*'ni yahut *Tinin Fenomenolojisinin Bilimi*'ni ne ölçüde talep etmektedir? Bu soru yanıtlanmadığı müddetçe, tam başlığı bir bütün olarak henüz açığa kavuşturmuş olmayız. Çünkü bunda neyin "Birinci Kısım" olduğu yani *Tinin Fenomenolojisi*'nin *neden* hem bir üst başlığın hem de aynı zamanda

[39] II, s. 30 [GW 9: 30].

bir alt başlığın altında durduğu açığa kavuşturulmuş olmaz.

a) Mutlak Bilmenin Kendine Varışı

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, birinci kısmın işlevinin edimsel olarak kavranılması ancak ikinci kısımdan hareketle mümkündür. Ama yine de şayet yapıtın iç hatları, başlığın açığa kavuşturulmasıyla gün ışığına taşınmış oluyorsa, sistemin birinci kısmı olarak sahip ol-
38 duğu iç görev de kavranılabilir olacaktır. İlk serimlenişte bilim, bizatihi mutlak bilmeyi yani kendine ötekileşmeyi ve böylelikle onda kendine varışı içinde mutlak olanı tezahür ettirir. Böylece mutlak bilme olarak kendi özü ve doğası içinde kendini kavrar. Bu yüzden Hegel, giriş kısmının sonunda şöyle demektedir: "Bilinç kendi hakiki varoluşuna doğru kendini sürüklerken öyle bir noktaya erişecektir ki burada yalnızca kendisi için ve bir başkası olarak üzerinde taşıdığı yabancı olan yanılsamasını kendi üzerinden atacaktır. Yahut tezahür ile öz aynı olunca onun serimlenişi, tinin sahih biliminin tam da bu noktasıyla örtüşecektir böylece. Ve nihayet kendi özünü kendisi kavrayınca, mutlak bilmenin doğasını da bizzat isimlendirmiş olacaktır."[40] – Felsefeyle nakşedilmiş tinin dil ile hemhâl olduğu Hegel'in o muhteşem cümlelerinden biridir bu. – Yani: Tezahür eden tinin kendi devinimliliği içinde serimlenmesiyle, edimsel olan mutlak bilmenin oluş ve varlığına bizzat varılmaktadır. Serimlemenin kendisi, kendi devinimliliği içinde ve onun sayesinde *bizzat serimlenecek olan* olmaktadır! Serimleme, serimlenenle örtüşür. Bu tesadüfen böyle değildir, bilakis bu örtüşme bir zorunluluktur: Bu öyle bir yere varacaktır ki mutlak bilme, kendisi *olduğu* bilme olarak *var* olacaktır yani kendini mutlak olarak bilecektir. (Mutlak kendini

[40] II, s. 72 [GW 9: 61-62].

bilme, boşlukta asılı duran teorik bir tutum değildir, bilakis mutlak tinin *edimselliğinin* minvalidir ve bu yüzden *aynı anda hem bilme hem de istençtir*.)

Bununla ne elde edilmiş olur? Bu sayede bilme, artık *kendine varmıştır* yani kendi *elementi* içindedir. Başka bir deyişle, mutlak bilme olarak mutlak anlamda bilmesi zorunlu olanı bilebilmek üzere, mutlak bilme olarak kendini mutlak anlamda açımlamış olur. Ancak bu açımlanmış bilme, sistemin ikinci kısmında yani mutlak bilmenin ikinci serimlenişinde serimlenmiştir. Demek ki birinci serimlemenin iç görevi, bizatihi mutlak bilmenin içinde teneffüs ettiği elementi yani "esîri" kendisi için hazırlamaktır. "Tin kendisi için onda [*Fenomenoloji*'de] bilme- 39
nin elementini hazırlar."[41] Ancak böylelikle bilinç, kendi en zati elementine dahil edilir. "Bu şekilde gelişerek kendini tin olarak bilen tin, *bilimdir*. O kendi zati elementi içinde inşa ettiği kendi edimselliği ve âlemidir."[42] Böylece sistemin birinci kısmının iç görevi, bilmeyi mutlak olarak kendine, bilerek kendi âlemine (element, esîr) vardırmak ve ikinci kısım olarak orada kendi egemenliğini edimsel olarak açımlamaktır.

Tinin birinci kısımda kendine varışı, kendi devinim olanağının (deneyim, fenomenoloji) talep ettiği karakterin yolu üzerinden sağlanmaktadır. Kendi âleminin *sahası*, kendi devinimlilik türünün içinden ve onun sayesiyledir. Fakat bu saha, içi bilahare doldurulması gereken birtakım alan, parça ve bölgelerin dışsal sınırlandırması değildir. Bilakis bu saha ve onun iç yapısı, bizzat mutlak tinin edimselliğinin kendisidir. O kendini inşa eder ve kendini inşa ederken bu yolda tezahür edeni de kendi içine dahil eder. Dolayısıyla tezahür etme, bilincin kimi biçimlerinin gelip geçmesi demek değildir. Bilakis mutlak

[41] II, s. 29 [GW 9: 30].

[42] II, s. 20 [GW 9: 22].

tinin mutlak tarihi olarak bizzat kendini hem naklettiği hem de bu nakledişi kapsayarak aştığı devinimdir. Burada *kapsayarak aşmak* ifadesi, Hegel için daima birlikte çağrışımı olan şu üçlü anlamda kullanılmaktadır: *Tollere*, ortadan kaldırmak ve ilk salt yanılsamayı yok etmek; *conservare*, saklamak, deneyimin içine kaldırıp almak; *elevare*, kendinin bilgisini ve bizzat bilinmiş olanı daha yüksek bir aşamaya, daha yükseğe kaldırmak.

Sistem olarak bilim, mutlak bilme olarak kendini mutlak olarak bilmeyi talep eder ki böylelikle bu mutlak bilme içinde kendi âlem ve edimselliğine sahip olabilsin. Her şey mutlak bilmeye ve onun mutlak olarak bilinmesine yönelir. Ancak ve sadece bilimin *ta kendisi* olarak
40 bu mutlak bilmeden yani Hegel'in tin kavramından hareketle *Tinin Fenomenolojisi*'nin karakter ve zorunluluğu anlaşılabilir olur.

Buradan hareketle, *Tinin Fenomenolojisi* ile ilgili olarak günümüzde çeşitli taraflarca öne sürülen üç adet hatalı görüşü ortaya çıkarmak mümkündür (bir ek olarak ve bizim için daha ziyade negatif bir oryantasyon olsun diye). Ama bunlarla ilgili formel bir tartışma, epeyce verimsiz olacaktır. Bu yüzden bu konuda yapılacak en iyi şey, yapıtın yorumunu tam olarak icra etme denemesinde bulunmak olacaktır.

b) "Fenomenoloji"nin Amacı Hakkındaki Yanlış Yorumlar

İster konu bakımından ister ele alış minvali bakımından isterse de temel soru formülasyonu ve amaç bakımından *Fenomenoloji*'nin, Husserl'in anladığı şekliyle günümüz bilinç fenomenolojisiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu bilinç fenomenolojisine, akla gelebilecek her türlü bilimlerin bilimselliğinin evrensel temellendirme ve gerekçelendirmesi görevi layık görülüyor olsa bile, öte yandan tran-

sendental bilinç fenomenolojisine, insanlık kültürünün bilinçsel konstitüsyonunu evrensel anlamda araştırma ve temellendirme görevi verilse bile, bu olumsuz tespit değişmeyecektir. Bu ikisi arasında açıkça ayrımda bulunmak, her ikisini edimsel olarak anlamak adına zorunludur, özellikle her şey için "fenomenoloji" denilen günümüzde bunu yapmak daha da elzemdir. Husserl'in en son yayınlarında, bugüne kadarki çalışma arkadaşlarına asabi biçimde sırtını döndüğünü de dikkate alırsak, yalnızca *Husserl'in* yarattığı veya yaratacağı şeylere fenomenoloji demek en doğrusu olacaktır. Bununla beraber, hepimizin ondan çok şey öğrendiği ve ileride öğreneceği daha çok şeylerin olduğu da elbette bir gerçektir.

Tinin fenomenolojisinde yani bilincin kendine ötekileşmesi ve kendine varmasında, Hegel'in ifadesiyle, bilincin "biçimleri" ortaya çıkmaktadır. Fakat bu bilinç biçimlerinin ortaya çıkışının, şimdilerde yaygın hâle gelen, çeşitli saiklerden doğan, adına dünya görüşü *tipolojileri* yahut felsefi bakış açısı tipolojileri denilen şeylerin birtakım şemalara göre düzenlenişiyle bir ilgisi yoktur. Bu tipolojiler ve morfolojiler, masumane birer boş zaman eğlencesi olarak kalırdı, eğer felsefeyi bir tipoloji ağı içine yerleştirerek onun olanaklı veya doğal göreceli hakikati hakkında karar verilebileceğine dair tuhaf bir itikat işin içine girmiyor olsaydı. Felsefe yapma güçsüzlüğü hâkim olmaya başladığında yani iktidarı sofizm ele geçirdiğinde, tasnif etme dürtüsü devreye girer daima. Sofizm, bir felsefe olarak öne çıkma cesareti gösteren her şeyi, bakış açıları ağına çabucak sarmalar ve üzerine hemen bir tipoloji etiketi yapıştırdıktan sonra onu halk arasına salarak kendi varlık ve çoraklığına itibar kazandırmaya çalışır. Bu etiket, herhangi bir felsefenin yalnızca etiketiyle ilgilenilmesini yani onun diğer etiketlerle kıyaslanmasını sağlamaktadır. Onun hakkında yürütülen literatür tartışmalarından ise kendi içinde oldukça kapsamlı

41

olabilen başlıbaşına bir literatür doğmaktadır. Örneğin böylece Kant literatürü hem Kant'ın kendisinden daha önemli hâle gelmiş olur hem de kimsenin konunun kendisine erişmemesi sağlanmış olur. Bu yöntem, her zaman ve zorunlu olarak felsefeyle birlikte ortaya çıkan ve alana egemen olan sofizmin pek gizemli sanatına aittir. Üstelik sofizmin gücü bugün artık "organizedir." Bunun çok sayıdaki alametlerinden biri de, felsefi bakış açısı tipolojilerinin çok sevilmesidir. Keza bu tipolojiler çok farklı kılıklarda karşımıza çıkar (el kitapları veya monografi dizileri gibi). Felsefe, girişimcilik mantığıyla yapılmaktadır artık. Bu şeytanca bir hâldir. Üstelik buna, zaten sayıca nadir olan genç bilim elemanları, en iyi çağlarında kanmakta ve heba olmaktadırlar. Konumuzla alakasız görünen bu şeylerin tam da burada dile getirilmiş olmasının nedeni şudur: Tipoloji rezaleti, kendini Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne dayandırmakta, zaten Hegel'in de aynı şeyi arzu ettiğini ama günümüzün derinlik psikolojisinin ve sosyolojinin araçlarından mahrum olduğu için kendini öyle ifade edemediği kanısını ve savını ileri sürer.

42

Yukarıdaki iki yanlış anlamaya, üçüncü bir yanlış anlama daha eşlik eder: Kimileri *Tinin Fenomenolojisi*'ni, doğal duyusallık bilinci denilenden, sahih spekülatif felsefi bilmeye geçişin kullanım kılavuzu olarak felsefeye giriş şeklinde ele alır.

Buna karşı, özetle şunu söyleyebiliriz: Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*, ne bugünkü anlamda fenomenolojidir ne felsefi bakış açıları tipolojisidir ne de felsefeye bir giriştir. Bunların hiçbirisi *değildir*. Peki ama, o *nedir*? Bu aşamada söyleyebileceğimiz kadarıyla o, *Batı felsefesinin kılavuz ve temel meselesinin kendi içinden talep edilen* ve Alman İdealizmi tarafından (hiç de keyfi olmayan biçimde) belirli bir istikamete doğru yönlendirilen *aklın* (*ratio* – *λόγος*) *mutlak kendinin serimleni-*

şidir. Hegel, onun özünü ve edimselliğini *mutlak tinde* bulmuştur.

Fakat Hegel'le ilgili bu anlayış, günümüzde zaten esaslı biçimde aşılmış değil midir? Zira Hegel'de ne *ratio*'nun ne de irrasyonalizmin tek hâkim olduğu, çeşitli bakımlardan zaten gösterilmiş değil midir? Bilakis en şiddetli irasyonalizmin Hegel'de iş başında olduğu ve bunun pozitif bir etkiye yol açtığı gösterilmemiş midir? Elbette. Çünkü Hegel felsefesi, mutlak rasyonalizm olarak yorumlandığı için, bu yoruma izafeten haklı olarak ve adeta zorunlulukla kendisinde irrasyonalizmi de bulmak gerekmiştir. Ama aslında bu, bir kez daha şunun örneğini vermektedir bize: Hegel'i ne rasyonalizm bakımından yorumlamak ne de onu irrasyonalizm bakımından yorumlamak bize bir şey kazandırır. Çünkü her iki yorum da, Hegel felsefesini yüzeysel bakış açısıyla damgalamaktan başka bir şey değildir. Oysa onların her ikisi de, Hegel'in felsefesini, temel konusal meselelerden hareketle açımlamaktan acizdir.

c) Hegel'le Tartışma Koşulları 43

Amacı ve iç görevi bakımından *Fenomenoloji*, en baştan itibaren mutlak bilmenin elementi *içinde* devinmektedir. Sırf bu yüzdendir ki söz konusu elementi "hazırlamaya" cesaret edebilmektedir.

Peki ama, bu durumda Hegel'in, yapıtının sonunda elde etmeyi hedeflediği şeyi, daha en başta varsaydığını, başka bir deyişle onu öncelediğini söyleme mecburiyeti ortaya çıkmıyor mu? Bunu söylemek *mecburiyetindeyiz*, elbette. Hatta bu yapıtla ilgili haddizatında bir şeyler kavramak isteyen herkes bunu tekrar tekrar kendine söylemelidir. Çünkü şayet bu "olguyu" (şimdi buna böyle diyelim) küçümsemeye gayret edersek, söz konusu yapıttan pek bir şey anlamamış olduğumuzu kanıtlamış

oluruz. Kendimize tekrar tekrar şunu söylemek *mecburiyetindeyiz*: *Hegel, en sonda elde ettiği şeyi, daha en başta varsayar*. Fakat bu, söz konusu yapıtın aleyhine söylenmemeli ve ona karşı öne sürülmemelidir. Hegel'e uygun düşmediği için bu itirazı öne sürmemeliyiz, demiyorum. Bilakis haddizatında felsefeyi ıskaladığı için öne sürülmemeliyiz, diyorum. Çünkü felsefe, kendi temel sorularından hareket ettiğinde ve bu temel sorular uğruna işe koyulup faal hâle geldiğinde, en sonunda söyleyeceğini zaten peşinen öncelemektedir ve zaten bu onun özüne ait bir şeydir. Ama bu, kanıtın hileli biçimde elde edilmesi ve sahte bir usul izlenmesi demek değildir. Çünkü burada, bizatihi felsefenin kendisine ait olmayan bir mantığın biçimsel kanıt kurallarını izleyerek bir şeyi alelade anlamda kanıtlamak gibi bir gaye söz konusu değildir.

Böylece sofizmin erişemediği bir şeyle yeniden karşı karşıya kalınmaktadır: Sofizmin asla kanıtlayamadığı ve kanıtlamaması gereken bir hakikatle karşılaşılmıştır. Zira böyle bir kanıtlama, sofizmin felsefeye dahil olmasını, başka bir deyişle kendini inkâr etmesini gerektirirdi ve bunun neticesinde söz konusu kanıtlamaları kendiliğinden gereksiz kılardı.

Peki ama, felsefeye dahil olmak ne demektir? Şu demektir: Felsefeye özsel olan içinde felsefeyle yüz yüze
44 gelmek ve orada kendini gösteren görevler karşısında *kendimiz hakkında* açıklığa kavuşmak, kendimizin özsel görevlere sahip olup olmadığımız ve onlara sahip olup olamayacağımız ve varsa bu görevlerin neler olduğu konusunda açıklığa kavuşmak. Özsel olana dahil olma, edimsel bir tartışmanın özüdür. O yoksa, her yorum kör kalır ve salt meşguliyete dönüşür.

Edimsel tartışmaya girişme istenci, öyle bir taleple karşı karşıyadır ki ona icabet etmeye ne ince zekâyla ne çalışkanlıkla ne de felsefi doğruluklarla mecbur kalınabilir. Bu konu hakkında Hegel, yukarıda çeşitli kereler

adından bahsettiğimiz *Fichte ile Schelling'in Sisteminin Farkı*'nda şöyle demektedir: "Bir felsefede ikamet eden canlı tinin kendini açığa çıkarabilmesi için, kendisiyle akraba bir tinden doğmayı talep eder. Tarihsel bir tutum takınarak birtakım kanılardan doğan malumatların peşinden koşmaktan vazgeçmiş, onları kendine yabancı bir fenomen olarak sıyırıp atmış olup kendi içini onlara açmayacaktır artık. Keza başkalarının mumya koleksiyonunu genişletme ve genel rastlantısallıklar yığınını artırma konusunda kayıtsızdır. Zira tin, tüm bu meraklı malumat biriktirmeler sırasında, parmaklarımızın arasından kaçıp gitmiştir."[43]

Eğer Hegel'le bir tartışma içine girmek istiyorsak, şöyle bir taleple karşı karşıya kalırız: Hegel'le "akraba" olmalıyızdır. Kendi içimizde böyle bir tartışma *için* sahici bir hazırlıkta bulunma gayreti içine girmeye çalıştığımızda bile, hatta tam da o zaman, *şu talebi her şeyden önce işitiyor olmamız gerekir*: *Akraba olmak*. Akraba olma – aynı ve özdeş olma değildir ama. Akrabalık – sözde bakış açıları yönünden özdeş olma, bir okula mensup bulunma veya önerme ve kavramlar hususunda mutabakat içinde olma ve hatta bir "araştırmanın" sonuç ve ilerlemeleri denilen şeyler hakkında hep birlikte aynı ağızdan tesviye edici şeyleri söyleme değildir. Akraba olmak şu demektir: Felsefi soru sormanın birinci ve nihai *konusal* zorunluluklarına *kendini adamış olmak*.

Hegel felsefesinin şimdiye dek kendini bizden saklamış olan "canlı tinini" şurada bulmayalım mı: Hegel'in bizzat felsefenin duruş noktasının hakikatini kanıtlamaya çalıştığı yerde, başka bir deyişle, *Bilimin Sistemi*'nin yani felsefenin birinci serimlenişi olan "Tinin Fenomenolojisinin Bilimi" olarak "Bilincin Deneyiminin Bilimi"nde değil mi?

---

[43] I, s. 168 [GW 4: 9].

Böyle konuştuğumuzda, selamet getirecek ve tüm çağlar için doğru olanı insanlık eline teslim edecek olanın *bizler* olduğu izlenimi doğar. Kulağa öyle gelse de kastedilen şey, bundan tamamen farklıdır. Bizim istediğimiz yalnızca şu olabilir: Günümüzde biz hepimiz, Dasein'ın [insan varoluşunun] bize *bağışladığı özgürlüğün* gösterdiği yere varıp felsefeye hazır oluşu kendi içimizde yeniden uyandırmayı öğrenmeliyiz. Başka bir deyişle, Hegel'in ve ondan önceki diğerlerinin, daha doğrusu onunla *beraberce olan* diğerlerinin felsefi yapıtına tümüyle hazır hâle gelmek için özgür olmalıyız. Bu esnada böyle bir şeyin, birtakım edebi girişimlerle ve daha sonra doğmuş olanların sözüm ona üstünlüklerine atıfta bulunarak gerçekleşemeyeceğini anlamayı öğrenmeliyiz. Çünkü felsefede "ne halef ne selef vardır."[44] Ama bu, bir filozofun, öteki filozoflara karşı kayıtsız kalabileceği anlamına gelmez. Bilakis her gerçek filozof, diğer her bir filozofla *zamandaştır*, özellikle de kendi en içinde, kendi zamanının sözcüsü olduğu için.

O hâlde şayet felsefeye hazır ve hazırlıklı olunacak, bu tutum uyandırılıp beslenecek ise, o zaman bu, şu demek olacaktır: Yapıtlarda çoktan beridir edimsel olan felsefeyi hiçe saymama gayretini üstlenmek. Fakat en büyük
46 hiçe sayma, önceki felsefeleri gelişigüzel alıntılar ve eğip bükmelerle zikretmek ve geriye kalan diğer her şeyi felsefe tarihi yazıcılarına terk etmektir. Oysa felsefenin tarihi, geçmişin yollarında terk edilmiş bir yadigâr değildir. Bilakis körlük ve kibirle cezalandırılmış olan biz günümüz insanlarının çoktan *kapı dışarı edildiğimiz* ve kendi küçük meşguliyetlerimiz içinde yitip gittiğimiz edimselliğin *ta kendisidir. Pek çok şeyin cereyan ettiğinin ama pek az şeyin etki ettiğinin farkında bile değiliz.*

[44] I, s. 169 [GW 4: 10].

§ 5. "Fenomenoloji"nin Ön Şartı, Mutlak Olandan Başlayan Mutlak Başlangıcı

Tinin Fenomenolojisi bilim olarak kavranılmak yani bizim içimizde bilim olarak edimsel olmak istemektedir. Bilim sözcüğünü, *mutlak bilme* olarak, sistemin kendisi olan *bilimin ta kendisi* imleniminde ele alıyoruz. Bu bilme, *kendine* varacaktır. Dolayısıyla yapıtın sonunu, şu başlığa sahip kısa DD bölümü oluşturmaktadır: "Mutlak Bilme."[45] Eğer mutlak bilme, ancak en sonunda tam olarak kendi olabiliyorsa yani bilen bilme olabiliyorsa ve ancak kendine *vardığında* ne ise o *oluyorsa* ama oraya varması ancak bilmenin kendine ötekileşmesiyle mümkün olabiliyorsa, o zaman, kendine varmaya gidişinin başındayken *henüz* kendinde *bulunmuyor* olmalıdır. Mutlak bilme, öteki olmalıdır ama öyle ki henüz *kendine ötekileşmemiş* olmalıdır. Mutlak bilme, bilincin kendini deneyimleyişinin başındayken öteki olmak mecburiyetindedir. Zira bu deneyim, *kendine ötekileşme içinde kendine varışın cereyan ettiği* devinimden yani tarihten başka bir şey değildir.

---

[45] II, s. 594-612 [GW 9: 422-434].

Mutlak bilme başlangıçtayken, kendi tarihinin sonuna göre öteki olmak mecburiyetindedir. Elbette. Ama bu ötekilik, başlangıçtaki bilmenin *henüz hiç de* mutlak bilme olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis. Tam da başlangıçta zaten mutlak bilme olarak *vardır*. Ama henüz kendine varmış, henüz öteki *olmuş* bir bilme değil, yalnızca öteki olan bilme olarak vardır. Öteki olan: Onun kendisi yani mutlak olan ötekidir, diğer bir deyişle, *mutlak değildir*, göreceli dir. Mutlak-olmayan henüz mutlak olarak *var* değildir. Fakat bu henüz-değil olma,
48 *mutlak olanın* henüz-değil olmaklığıdır. Başka deyişle mutlak-olmayan, şu ya da bu nedenle mutlak olmayan değildir, bilakis tam da mutlak-*olmadığı* için mutlak olandır: Mutlak olanın onun sayesinde göreceli hâle gelebildiği olmayışlık, bizzat mutlak olanın kendisine aittir, ondan *başka* değildir yani kurumuş ve *ölü olarak yanı başında yatan* değildir. "Mutlak-olmayan"daki "olmayan" sözcüğü, kendi başına mevcut olup mutlak olanın *yanı başında* yatan bir şeyi ifade ediyor değildir. Bilakis olmayışlık, mutlak olanın bir minvalini ifade etmektedir.

Şimdi eğer bilme, kendi fenomenolojisi içinde *kendisinin* deneyiminde bulunacak ve bu sayede *ne olmadığını* ve dolayısıyla tam da *ne olduğunu* deneyimleyecekse, bunu ancak, bilmenin kendisinin de şu veya bu suretle mutlak bilme olduğunun deneyiminde bulunmasıyla (icra etmesiyle) gerçekleştirebilecektir.

Bu yapıtın izlenerek anlaşılabilmesinin açıklık ve teminatı olması bakımından burada kritik bir husus yatmaktadır. Negatif olarak söylersek: Daha baştan itibaren mutlak bilme minvali içinde biliyor değilsek eğer, o zaman, başlarken zaten hiçbir şey bilmiyoruz demektir. Alelade sağduyulu duruşu ve tüm sözde doğal tutumları daha baştan itibaren kısmen değil ve fakat tümden terk etmiş olmalıyız ki göreceli bilmenin kendini nasıl feda ettiğini ve bu esnada mutlak bilme olarak kendine nasıl

hakiki biçimde vardığını takip edebilelim. Söylediklerimizde şu yatmaktadır: *Ne* serimleniyorsa ve *nasıl* serimleniyorsa, onun hep bir adım öncesinde olmalıyız. Üstelik bu adım, tam da serimlenenin serimlenişiyle atılacak adımdan önce olmalıdır. Keza Hegel için bu önce-olmaklık, mutlak bilme yönünde önce-olma olduğu için olanaklıdır. Mutlak bilme ise daha baştan itibaren sahih olarak bilen ve fenomenolojiyi ifa edendir.

a) Tinin Kendine Varışının Aşamaları

Mutlak bilme, her ne kadar örtük de olsa zaten göreceli olan bilmedir. En göreceli olan göreceli bilme kendini henüz tin olarak açımlamamış bilinçtir, tin yoksunu bilmedir. Bu yüzden, mutlak bilmenin kendine varışı olarak *Tinin Fenomenolojisi*, bilmenin kendini öncelikle *bilinç* olarak bildiğiyle ve neyi bildiğinin bilmesiyle başlamaktadır. Dolayısıyla birinci ana kısım şu başlığı taşımaktadır: "A. Bilinç."[46] 49

Şimdi eğer bilme *kendini*, bilinç olarak bilmeye başlamışsa, kendini *bilmeye* başlar. Çeşitli aşamalardan geçerek kendini deneyimler yani *kendinin bilinci* olduğunu bilir. Bu yüzden ikinci ana kısım şu başlığı taşımaktadır: "B. Kendinin Bilinci."[47]

Fakat kendi başına alındığında kendinin bilinci, bilinç ilişkisinin içindeyken yani bir benin (kendinin) bir nesneye kendisini ilintilendirme bütünü içindeyken, bunun yalnızca bir tarafıdır – ilk başta. Kendinin bilinci, kendisinin yalnızca bir taraf olmadığını, bilakis diğer tarafın da kendi *olarak* ve kendisi *için* ne ise o oluşunun kendisiyle açımlandığını deneyimlediği takdirde, öyle bir bilme ortaya çıkacaktır ki bu bilme kendini hem bilinç olarak hem de kendinin bilinci olarak yani her iki-

[46] II, s. 73-130 [GW 9: 63-102].

[47] II, s. 131-173 [GW 9: 103-131].

sini birleştiren özsel zemin olarak bilecektir. Bu noktada kendinin bilinci, kendi tek yanlılığını kaybedecek ve *akıl* olacaktır. Bu yüzden üçüncü kısmın başlığı şöyledir: "C. Akıl."[48]

"Akıl, bilincin kendisinin tüm realite olduğunun kesinliğidir."[49] Buradaki "tüm" ifadesinde, mutlak bilmenin şu ya da bu şekilde akılda kendine varışı, niteliksel anlamda dile gelir. Ama yine de bu yapıt, söz konusu kısımla sona ermez, fenomenoloji henüz hedefine ulaşmış olmaz. Zira mutlak olanın özünü oluşturan tin, henüz *kendi olarak* tezahür etmiş değildir. Fakat Kısım C'yle yine de sona ulaşmış oluruz, çünkü mutlak olan zaten
50 *kendine* varmıştır artık. Ama henüz açıkça değil ve kendi hakikati içinde olmayarak. Burada hem evet (son) ve hem de hayır denilmiş olması, üçüncü Kısım C'nin başlığının "C. (AA.) Akıl" şeklinde yazılmış olmasıyla da ifade edilmiş bulunmaktadır. Bir başka deyişle bu kısım, şu şekilde bölümlendirilmiştir: Akıl olarak mutlak bilmenin kendinde bulunmaklığı içindeki fenomenoloji, işe yeni baştan başlamaktadır. Zira birinci kendinde bulunmaklık, henüz hakiki olarak kendine varmış değildir, henüz sahih olarak kendini deneyimlememiştir yani mutlak olanın (aklın) *tin* olduğunu deneyimlememiştir. Bu yüzden C. (AA.) kısmının ardından "(BB.) Tin"[50] diye bir kısım gelmektedir. "Tüm realite olduğunun kesinliğini hakikat hâline yükselttiğinde ve kendi dünyası olarak kendinin, dünyanın ise kendi dünyası olarak bilincine vardığında akıl, tin olmuştur artık."[51]

Böylelikle (BB.) kısmıyla birlikte, mutlak tinin belirtik mutlak tarihi *başlar*. Yani (BB.), başlangıçtır. Tinin kendisiyle gerçekleştirdiği bir sonraki deneyim, "(CC.) Din"

---

48 II, s. 174-326 [GW 9: 132-237].

49 II, s. 175 [GW 9: 133].

50 II, s. 327-508 [GW 9: 238-362].

51 II, s. 327 [GW 9: 238].

kısmında serimlenmiştir.[52] "Kendini bilen tin, dinde dolaysız olarak kendi zati saf *kendinin bilinci* olur."[53] Fakat burada tinin tarihinde, bilincin kendinin bilincine geçişinden bildiğimiz bir şey kendini tekrar eder: Öncelikle yeniden kendisinin ötekisi olarak bilinçle karşı karşıya kaldığı ve böylelikle bilinci müstakil olarak *yanı başında* bulduğu görülmektedir. Ne zaman ki tin, bu öteki olanı da kendininki olarak kendine taşırsa ve kendini onun hakikati olarak bilirse; kendini mutlak olarak bilecektir, kendini tin olarak bilen tin olacaktır, mutlak bilme olarak *edimsel* olacaktır, kendisi *için* yegane istenen olarak edimsel kudret olan kendini *mutlak olarak bilen istenç* olacaktır. Böylece *Tinin Fenomenoloji*'si hedefine varmış olmaktadır. Bu yüzden son kısmın başlığı "(DD.) Mutlak Bilme"dir.

C'den sonraki kısımlar (Tin, Din, Mutlak Bilme), onun alt bölümleri olarak ifade edilmiştir. Fakat sayfaların üst başlıklarından da görüleceği üzere, onları fasılasız olarak ifade etmek de mümkündür: C'yi C (AA.) olarak değil ve fakat yalnızca C olarak, ondan sonraki kısmı C (BB.) olarak değil D olarak, C (CC.)'yi E olarak ve C (DD.)'yi F olarak göstermek pekâlâ mümkündür. 51

Belki bunlar yüzeysel şeylermiş gibi, basım tekniğinden doğan meselelermiş gibi görünebilir. Fakat bunlar, yapıtın iç görevinin belirlenimi ve onun temel içeriğinin kavranılışıyla en içten biçimde bağlantılıdır. Hegel'in kendisi burada tereddüt etmektedir. Ama bu tereddüt, şeylere yalnızca geçici olarak nüfuz edebilmenin getirdiği bir sonuç değildir, bilakis en nihai olana varıldığında ortaya çıkan sahih anlamaya ait tereddüttür. Bu tereddütü, kendi küçük aklımızla ayıplamamalıyız, bilakis böyle bir şeyin insanlara ne kadar zor ve nadiren bağışlanmakta

[52] II, s. 509-593 [GW 9: 363-421].

[53] II, s. 511 [GW 9: 364].

olduğunu bilmeliyiz. Zira *bu* tereddüt, "en nihai" felsefi yürüyüşün minvalidir.

Tinin tezahürünün belirtik mutlak tarihinin hangi minvalde tinin fenomenolojisine ait olduğuna ve dolayısıyla onun bizatihi kavranılışının nasıl olması gerektiğine ilişkin bu tereddüt, Hegel'de somut olarak şunda görülmektedir: Tinin fenomenolojisinin daha sonraki serimlenişi olan "Ansiklopedi'nin Sistemi"ndeki üçüncü bölümde Hegel, fenomenolojiyi "Akıl" kısmıyla sona erdirir. Burada, daha önceki *Fenomenoloji*'nin yalnızca özetinin serimlendiğini sanmak, kaba bir yüzeysellik olacaktır. Çünkü "tin"in serimlenişi (§ 440'tan itibaren), haddizatında fenomenolojiye değil, psikolojiye dahildir artık. Bundan böyle *münhasıran* "Fenomenoloji" ifadesi, tinin felsefesi içindeki *bir* disiplinin başlığını imleyecektir. Fenomenoloji artık antropoloji ile psikoloji arasında durmaktadır.

52 ### *b) Kendi Ön Şartının Açımlanışı Olarak Felsefe; Sonluluk Sorusu ve Hegel'in Sonsuzluk Problematiği*

Yaptımızın söz konusu yapısıyla ilgili yukarıdaki genel bakışla, aslında kimi boş başlıkları sıralamaktan başka bir şey yapamadık. Ama yine de yukarıdaki bölümlendirmeyi daima zihinimizde tutmak gerekir. Buradan hareketle bir kez daha şunu hatırlayalım: Yapıtın sonu, başlangıcından uzaklaşmamış, bilakis ona geri dönmüştür. *Son, ötekileşerek kendine varan başlangıçtır yalnızca.* Bunda şu yatmaktadır: Anlayanın ve baştan sona kadar yeniden icra edenin durduğu yer, sondan bakıldığında baştan itibaren bir ve aynıdır: Mutlak bilmedir, kendi önüne mutlak olanı taşımakta olan bilmedir. Hegel'in *Fichte ile Schelling'in Sisteminin Farkı*'nda şöyle ifade ettiği şey, buna tekabül etmektedir: "... aranılan hedef ... mutlak olanın kendisidir. O, hâlihazırda mevcuttur – aksi

takdirde onu aramak nasıl mümkün olabilecektir? Aklın mutlak olanı üretebilmesi, bilinci sınırlandırmalardan kurtarmak suretiyle olur. Bu sınırlandırmaları ortadan kaldırmanın koşulu, ön şart olarak alınan sınırlandırılmamışlıktır."[54]

Bu yüzdendir ki gerçekten anlamaya başlayabilmemiz için sona varmış olmak gerekir. Bu dersimiz için, söz konusu yapıtın daha önce birinci okumasını yapmış olduğunuzu varsayıyorum bu yüzden. Eğer yapmadıysanız veya önümüzdeki birkaç hafta zarfında yapmayacak olursanız, burada oturmanızın hiçbir anlamı yoktur. Yalnızca beni değil, kendinizi de kandırmış olursunuz. Gelgelelim bununla birlikte, birinci okuma sayesinde ikinci okumayla yapıtı gerçekten anlayacağımızın teminatını da vermiş olmuyoruz. Belki de birinci okumayı sıklıkla tekrar etmek gerekecektir. Demek istiyorum ki o haddizatında vazgeçilmezdir.

Burada "haddizatında" diyorum, çünkü böyle bir okuma tarzı her *felsefi* yapıt için beklenmektedir, üstelik bu, *ilkesel* bir anlamda böyledir. Şöyle ki: İlk başında ve en sonunda her felsefe yalnızca kendi *ön şartını* açımlar. 53
Ama bu ön şartlar, psikolojik ön şartlardan ve biyografik dedikodudan meydana geliyor değildir. Bilakis onlar, *konusal içeriklerdir ve temel meselenin konusunun biçimidir*. Felsefenin ön şartı, felsefenin önünde veya dışında duran, ara sıra ve mümkün olduğunca gizlice ona müdahale eden bir şey değildir. Bilakis o, bizatihi bütünün açılmasıdır. *Her şeyden önce ve mütemadiyen ve nihai olarak* mevcut olan ve açımlanmayı sabırla bekleyendir. Felsefenin ön şartı, bazı denemelerde bulunmamızı sağlayan ve hemen başka şartlarla değiş tokuş edilebilen bir şey değildir. Bilakis felsefenin öncelikli şartı, kendimizi onun içine yerleştirilmiş bulduğumuz, bizatihi varolanın

[54] I, s. 177 [GW 4: 15].

bir bütün olarak açıklığının gerçekleşmiş tarihidir. O, edimselliğin *ta kendisidir* ve öylece bekleyebilmektedir: *Bizler* onu ister ciddiye alalım isterse de karşısında alay konusu olacak kadar batmış olalım. Her kim ki varolanın açıklığıyla birlikte verilmiş olan Dasein'ın bu kararının en iç zorluğunu anlarsa, onun için her şey ve hatta bu *zorluğun kendisi* de *dönüşmüş olacaktır*. Her şey, *özgürlüğün* özünü kendisinde aramak durumunda olduğumuz bir zorunluluk hâline *gelecektir*.

Bu yüzdendir ki her şey, felsefenin söz konusu ön şarta nasıl dahil olduğuna, bu dahil oluşa baştan itibaren sadık kalıp kalmadığına ve onu sürdürüp sürdürmediğine bağlıdır. Kim ki konuya sadık kalabiliyorsa ancak, konu bakımından gerçekten tereddüt gösterebilecektir. Ama her kim ki hiçbir yere bağlanamıyor ve her şeyi daha iyi biliyor ve kendini zaten önceden bilmiş addediyorsa, hatta kendi kısırlığını mazur göstermek için bir ilke icat ediyor ve bu suretle diğer tüm bakış açılarına karşı sözüm ona üstünlük taslıyorsa, yalnızca bir kanıdan diğerine yalpalıyor olacaktır aslında. Üstelik bunun kendi kanısı mı, yoksa az önce bir başkasından duyduğu bir kanı mı olduğunu dahi bilemeyecektir.

Fakat hem Hegel'in anlaşılması hem de mutlak bilmeden başlayan (ve oradan başlamak zorunda olan) *kendisinin* temel amaç ve soru formülasyonunun anlaşılabilmesi için, sonun anlaşılması *haddizatında* kaçınılmazdır. Çünkü o haddizatında başlangıçtır. Sonun *ne* tarz ve minvalde bir başlangıç *olduğu*, tersinden bakıldığında
54 zaten kendini bir karara bağlamış olduğu için öyledir. *Bu varlığın* anlamı, mutlak bilmenin kendisinden ve onunla birlikte belirlenmektedir.

Bu şu demektir: *"Tinin Fenomenolojisi" mutlak olanla mutlak olarak başlar*. Hegel'in felsefesi, mutlak olanın *cereyan edeceği* ve edimsel olarak cereyan etmek mecburiyetinde olacağından ve fakat geniş çaplı vaat ve iddialı

taahhütlerle bunun gerçekleşemeyeceğinden hareket etmektedir. Bu benim kişisel bir görüşten ibaret değildir, bilakis aynı zorunluluk Fichte ve Schelling için, mücadele ettikleri, amansızca mücadele ettikleri şey için yani kendileri sayesinde dile gelmek istemiş olan bütün için de geçerlidir.

"Tinin Fenomenolojisi" mutlak olanla mutlak olarak başlar – bunun ne demek olduğu, formal bir irdelemeyle gösterilemez. Şu kadarını tespit edebiliriz ki sistemin iç açıklığının ötekiselliği yüzünden mutlak olan, kendini öteki olarak serimlemektedir. Mutlak olanın sistematik serimlenişlerinin farklılığı, mutlak olanın kendisinde ve *nasıl* kavranılmış olduğunun tarzı üzerine temellenmektedir. Hegel'in ve onunla aynı görüşte olanların temelde talep ettikleri şeyi Hegel, daha evvel yazdığı şu küçük eleştirel makalesinde ifade etmiştir: *Sağduyunun Felsefeyi Nasıl Ele Aldığı Üzerine* (1802). Burada Hegel şöyle demiştir: "... esas olarak şu anda felsefenin öncelikli olarak ilgilendiği şey, Tanrı'yı her şeyin biricik nedeni, biricik *principium essendi* ve *cognoscendi* olarak, bir kez daha mutlak olarak felsefenin başına geçirmektir. Zira çok uzun süreler Tanrı, öteki sonlu şeylerin *yanına* veya mutlak sonluluktan hareket eden bir postüla olarak felsefenin sonuna konulmuş idi."[55] Yahut onunla aynı tarihte yayımlanmış olan *İnanç ve Bilme* başlıklı makalesinde aynı şekilde ifade ettiği gibi: "Fakat felsefede birinci olan, *mutlak* hiçliğin bilişidir."[56]

Hegel, bu tinden hareketle ve bu tin içinde *Tinin Fenomenolojisi*'ni oldurur. Mesele, *sonsuzluk* meselesidir. Son-suzluğu bir mesele hâline getirmenin en radikal yolu, sonluluğu mesele edinmektir. Yani sonlu-olmayanın hakikatine vardığı hem *hiçlik* hem de *hiçsellik* aynı anda

55

[55] XVI, s. 57 vd [GW 4: 179].

[56] I, s. 133 [GW 4: 398].

mesele edilmelidir. *Sonluluk problematiği* üzerinden, felsefenin birinci ve sonuncu konusal zorunluluklarına kendimizi vakfederek Hegel'le *karşılaşmaya* çalışacağız. Bu, daha önce söylediklerimizden hareketle şu demektir: Hegel'in *kendi* sonsuzluk problematiğiyle tartışmaya girerek ve sonluluğa ilişkin bizim kendi soruşturmamızdan hareket ederek, Hegel felsefesinin tinini açığa çıkarabilmek için zorunlu olan akrabalığın *ta kendisini* oluşturmaya çalışacağız. Ancak sonsuzluk ve sonluluk, birbirine vurabildiğimiz veya boş kelime cambazlıklarıyla çevremize saçabildiğimiz tahta oyuncaklar değildir. Bilakis sonsuzluk ve sonluluk, imlenimini felsefenin kılavuz ve temel sorusundan yani *varlığa ilişkin sorudan* aldığı takdirde bizlere bir şey *söyleyebilecektir*.

Son-suzluk, sonluluk – bunlar birer yanıt değil, bilakis yukarıda ifade edildiği anlamda yani görevler ve sorular olarak birer öncelikli şarttır.

Peki ama, Hegel'le bu şekilde vazedilen tartışma, fuzuli bir sorun değil midir, diye sormak isteyebiliriz. Sonluluğu felsefenin dışına atan Hegel değil midir? Bunun için onu *kapsayıp aşmamış* mıdır yani onu kaldırarak *doğru yerine koymamış* mıdır? Elbette. Fakat yine de şu soru ortada kalmaktadır: Hegel'den önceki felsefede belirleyici olan sonluluk, sonluluğun *kendisi miydi, asli olan* ve felsefede *edimsel olarak tatbik edilmiş bulunan sonluluk* muydu? Yoksa felsefenin arızi olarak ve zorla beraberinde taşıdığı bir şey miydi? Sorulması gereken şudur: Tam da *Hegel'in bu sonsuzluğu*, söz konusu *arızi* sonluluktan doğmuş ve sonra da geriye dönük olarak onu tüketmiş değil midir?

56 Şu soru akla geliyor: En iç zorluk olarak sonluluk, temel meselenin en iç konusal içeriği bakımından, soru sormanın zorunluluğunu belirler mi? Eğer öyle değilse, Hegel'e dair tartışma, *kendisinin aşmış olduğu sonluluğun* yine kendisine *karşı* savunulması değil, bilakis ken-

disiyle tartışma olacaktır, başka bir deyişle, kendisinin aşmış olduğu *ne* ise ve onu *nasıl* aşmış ise onun tartışılması olacaktır.

Fakat eğer en iç zorluk olarak sonluluk, felsefenin temel sorusunu sorulmaya layık hâle zorluyor ise, o zaman sonuç itibariyle bu sonluluk, kuşku götürür Antik Çağ bulgularının sunulduğu bir tabela veya geleneksel aktarımların farklı biçimde şekillendirilip servis edildiği bir saç modeli olmayacaktır.

Yalnızca bizim insani zorluklarımızı değil, bizatihi varlığın bu zorluğunu, alışık olduğumuz ve hiçbir zaman boyu tutmayan ölçülerle alelacele ölçmemeliyiz; üstelik bunu ne bir noksanlık ne de bir avantaj addetmeliyiz. Bizatihi varlığın bu zorluğunu (eğer kendisi edimsel ise) basitçe tespit edebilecek miyiz, tıpkı güneşin parladığını veya neşemizin yerinde olduğunu söylememiz gibi? Yoksa varlığın bu zorluğu, biz kendimiz *zora koşulunca* mı kendini açığa çıkaracaktır?

Böyle bir *zora* koşulunca, kendimizi ona adayıp adamama seçeneği ortadan kalkmış olur. Zira filozof için kendini adamanın zorunluluğu (eğer felsefe yalnızca yapıtta edimsel ise ve edimsel kalıyorsa), aynı zamanda kendini açık hâle getirme ve maruz kalma zorunluluğudur da. Zira öznel bir bakış açısı olarak alındığında zorluk, oraya buraya çekiştirilmekte ve duygusallığa dönüştürülüp çarpıtılmakta, dolayısıyla özünü kaybetmekte yani artık hiçbir zorluk yaratmıyor olmaktadır. Onun bizi zorlaması, taklit edilmek suretiyle hissedilmesi gerektiği anlamına da gelmez. Bilakis varlığın zorluğuna bizi yönlendirmeli ve bu zorluk karşısında kamusal olarak ötekiler önünde *tümüyle gayri-özsel* hâle gelmelidir.

Bütün yazıp çizmelere rağmen, felsefenin kendi en asli taleplerine, ölçü ve yönergelerine son kertede nasıl sahip olduğu üzerinde henüz tefekkür edilmemiştir. Zira onları, bir deney düzeneğini kurma veya hukuk davasını gör-

me kuralları gibi öğrenemeyiz veya bunların yetenek ya da benzeri bir şeye dayandığı kanısında olamayız. Zaten bütün bunlar, günümüzdeki felsefi faaliyetlerin, felsefenin kendisinden ne kadar uzak düştüğünün en elle tutulur kanıtıdır.

c) "Varlık" ve "Varolan" Sözcükleriyle İlgili Terminoloji ve Literatür Hakkında ve Okumalarımız Sırasındaki İç Tutumumuz Hakkında Kısa Bir Ön Değini

Tinin Fenomenolojisi mutlak olanla mutlak olarak başlar. Zaten buradan, yapıtın anlaşılmasının bu kadar zor olmasının neden rastlandı olmadığı, kendiliğinden açığa çıkar. Bu yapıt, daha ilk cümlesinden başlayarak, giriş ve açıklama veya benzeri şeyler karşısında hiçbir ödün vermeksizin, felsefenin Parmenides'ten Hegel'e kadarki yürüyüşünde elde edilen, Kant sayesinde ve Kant'tan itibaren Fichte ile Schelling aracılığıyla giderek daha çok teminat altına alınıp açıklığa kavuşturulan yüksek bir seviyede hareket etmeyi sürdürür. Açıklığa kavuşturulan derken, söz konusu seviyenin, felsefenin ötesinde ve konu dışı kalan belirsiz bir duruş aşaması olmadığını, bilakis ona bizzat ait olduğunu ve kendi iç âlemin eklemlenişini ifade etmiş oluyoruz. Bu seviye, *edimsel olarak* vardır ve yalnızca bizim için örtüktür. Her ne kadar ölümünden sonra Hegel felsefesinin çökmüş olduğundan ve o güne kadarki felsefenin haddizatında yıkılışına şahit olunduğundan bahsedilse, halledilmiş olduğu için de arkasından bir tür teselli ödülü ve lütuf olarak kendisine "klasik" denilmeye başlansa da, yıkılan Hegel'in felsefesi değildir. Bilakis Hegel'in çağdaşları ve halefleri, kendisinin yüksekliğiyle boy ölçüşebilmek için henüz ayağa bile kalkamamışlardır. Olsa olsa bir "ayaklanma" oyunu oynanmıştır.

Yapıtın zorluğu hakkında sürekli şikayette bulunmak yerine, onun bizden talep ettiği şeyleri öncelikle ciddiye almak gerekir. Onun bizden talep ettikleri üzerine burada uzun uzadıya konuşmaya gerek yoktur. Hegel'in 58
kendisiyle *başlamayı* denemeliyiz çünkü. Ama bunu öyle yapmalıyız ki dışsal zorluklar gibi görünenleri ve onları aşmak için zorunlu olan yardımcı araçları göz ardı etmeden buna gayret etmeliyiz. Bu bakımdan *literatür*, *terminoloji* ve yapıta dahil olabilme çabası bağlamında okumalarımız sırasındaki *tutumuz* hakkında birkaç hususa dikkat çekmek gerekecektir.

Herkes kendi yargı kabiliyetine ve içindeki felsefi teminata bağlı olarak, Hegel üzerine hızla artan literatürün hepsini veya hiçbirini okuyup okumama konusunda serbesttir elbette. Ancak özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'nin yorumu bakımından, lise öğretmeni Wilhelm Purpus'un çalışmaları dikkate alınabilir yalnızca: *Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik* (Gymnasialprogramm Nürnberg: 1905). Ayrıca: *Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel* (I. Teil, Gymnasialprogramm Schweinfurt: 1908). İkisi bir arada da yayımlanmıştır: *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel* (Berlin: 1908).

Bu çalışmalar, son derece titizdir ve bir ön hazırlık gerektirmemektedir. Üstelik Hegel'i felsefi olarak ciddiye almanın gülüşmelere neden olduğu bir dönemde kaleme alınmıştır. Söz konusu çalışmalar, Hegel'in diğer yapıt ve derslerinde yer alan ve *Fenomenoloji*'nin ilgili kısımlarıyla paralel olan parçaların bir araya getirilmesiyle düzenlenmiştir. Yani burada Hegel, Hegel'den hareketle açıklanmaktadır. Elbette *sahih tasarımı içinde Fenomenoloji*'nin anlaşılabilmesi amacıyla birtakım açıklayıcı alıntılara yer verirken, hatta çoğu zaman yapıldığı üzere, Hegel'in daha sonraki yapıtlarından yani *Mantık*'tan ve

özellikle *Ansiklopedi*'den alıntı yaparken dikkatli olmak gerekir. Hegel'i kendi yaptılarından hareketle açıklamak, bütünlüklü bir problematiğe can katmak anlamında bir felsefi nüfuz ediş demek değildir elbette. Fakat bu sınırlandırma ve alıntılara başvurma konusundaki uyarılar,
59 söz konusu çalışmaların değerini yine de azaltmamaktadır. Bilakis böylesi yararlı ve tantansız çalışmalarla ilgili yeni bir beğeni geliştirmenin vakti gelmiştir artık. Zira günümüzde az çok işe yarar herhangi bir profesör veya öğretim görevlisi, Hegel hakkında pek de fazla çaba sarf etmeden "parlak" bir genel serimleme yazabilecek durumdadır.

Hegel'deki terminoloji üzerine iki küçük notum var. Daha önce, bir tür iddia olarak şunu söylemiştik: Hegel'in *Fenomenoloji*'si, Batı felsefesinin kılavuz ve temel meselesi bakımından talep edilen, aklın kendini serimlemesidir. Bu, Alman İdealizmi'nde mutlak akıl olarak bilinmiş ve Hegel tarafından tin olarak açımlanmıştır. Ancak Antik Çağ felsefesinin kılavuz meselesi, τὶ τὸ ὄν yani *varolan nedir* sorusudur. Bu soruyu, temel sorunun şu ön biçimine dönüştürebiliriz öncelikle: *Varlık nedir*? Bizim buradaki yorumumuz, varlığa dair temel sorunun kendi soru sahasıyla ilintili olan bu ön şartın dahilinde icra edilecektir. "Varlık" sözcüğünün anlamının dışsal imlenimine göre biz, bu sözcüğü hem bir şeyin ne olduğuna hem de bir şeyin *nasıl* olduğunun tarz ve minvaline yani edimselliğinin tarzına ilişkin olarak kullanıyoruz. Biz "varlık" sözcüğünü, iki anlamda kullanıyoruz: Hem hiç-olmayan her şey için hem de hiçliğin bizatihi momenti olarak ki bu asla kendiliğinden anlaşılacak bir şey değildir.

Oysa terminolojik olarak "varolan" ve "varlık" sözcüklerini Hegel, bizim anladığımız anlamdaki varolanın yalnızca belirli bir sahası ve varlığın yalnızca belirli bir modusu için kullanmaktadır. Hegel'in varolan ve varlık diye ifade ettiklerine biz, "mevcut olan" ve "mevcutluk"

diyoruz. Hegel'in "varolan" ve "varlık" sözcüklerini bu sınırlı (ve üstelik belirli biçimde sınırlandırılmış) anlamda kullanıyor olması, rastlantısal bir sözcük seçiminin keyfiliği veya felsefi ayak takımının zannettiği gibi kişisel bir terminoloji oluşturma bencilliği değildir. Bilakis burada, Antik Çağ'da ortaya konulan varlığın *konusal* meselesine ilişkin bir *yanıt* yatmaktadır. 60

Öte yandan (şimdilik kaydıyla böyle bir düzenlemeye izin verilecek olursa), *biz* "varlık" ve "varolan" sözcüklerini mümkün olan en geniş anlamda kullanırken, problematiği Antik Çağ soru formülasyonuna geri taşımış ve orada bırakmış veya günümüz meseleleri adına genişletmeye çalışmış da değiliz. Bilakis bunu yaparken, varolana ilişkin sorunun, bir soru olarak ortaya çıkış minvalinin ve neden zorunlu olarak ortaya çıkmış ve sonunda Hegel tarafından kapsanarak aşılmış olduğunu göstermeye, kısacası bu sorunun tarihinin yeniden ve dolayısıyla zorunlu olarak *daha asli biçimde* harekete geçirilmesini amaçlıyoruz. Amacım bir şeyleri düzeltmek, kendi tercihlerim yüzünden Antik Çağ'a hürmetlerimi sunmak, aklıma pek münasip bir iştigal olarak geldiği için bunları çalışmak değildir. Bilakis bunlar, varlık meselesinin *edimselleştiği bizim* Dasein'ımızın zorunluluğundan doğmaktadır.

Demek ki birinci ve sonuncu nedenlerden dolayı, Hegel için varlık ve bizim için varlık birbirinden farklıdır. Ama bu fark, ayrı ayrı duran ve birbirine karşı kayıtsız olan bakış açılarının farkı gibi değildir. Yitip gitmiş ve şimdi cansız bir ayrım olarak tartışılmakta olan kaybolmuş bir şey de değildir. Bilakis bu fark, farkın *ta kendisidir*. Bunun olanaklı olabilmesi için hem önemsiz olandan hem de yegane olarak tartışılandan aynı ölçüde yalıtılmış olması gerekir. Bu ancak bir, yalın, biricik ve özsel olana yükümlü olmuş olmakla mümkündür.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki terminolojisiyle ilgili ikinci notum, daha genel bir husus hakkındadır.

Şöyle ki: *Mantık*'ta tatbik edilen ve daha sonra *Ansiklopedi*'de başarıyla kullanılmış olan *berklikle* bu yapıtta henüz karşılaşmıyoruz. Kendisinden sonraki yapıtlardan hareketle *Fenomenoloji*'yi dizginsizce yorumlamamak gerektiği konusunda daha önce genel bir uyarıda bulunmuştum. Her şeyden önce bu uyarı, özellikle terminoloji
61 için geçerlidir. Çünkü *Fenomenoloji*'deki terminolojinin henüz gevşek hâlde olması, Hegel'in tereddütlerinden değil, konunun özünden kaynaklanmaktadır.

Son olarak da okumalarımız sırasındaki tutumumuz hakkında kısa bir söz söylemek istiyorum. Önce negatif bir uyarıda bulunayım: Alelacele eleştiride bulunulmamalı ve parça parça ve akla estikçe itirazlar öne sürülmemelidir. Bilakis Hegel'le birlikte yürümek gerekir, uzun uzadıya ve sabırla yani çalışarak onunla birlikte yürümek gerekir. Bunun nasıl anlaşılması gerektiğini Hegel, *Fenomenoloji*'nin önsözünde ifade etmiştir: "Tüm bilimler, sanatlar, hünerler ve zanaatlar hakkında şu kanaat geçerlidir: Onlara sahip olabilmek için, öğrenme ve çalışma konusunda çokça gayret göstermek gerekir. Oysa felsefe söz konusu olduğunda şimdilerde şöyle bir ön yargı hakim görünmektedir: Eli ve gözü olan, elinin altında meşin ve aletler bulunan herkes kundura yapamayacağı hâlde, herkesin felsefe yapabileceği ve felsefe hakkında yargıda bulunabileceği sanılır, çünkü bunun için gerekli ölçütün kişinin kendi doğal aklında yattığı savunulur. Oysa kundura için gerekli ölçüt, kişinin tam da kendi ayağında mevcut değil midir?"[57]

Sabırla ve edimsel olarak çalışarak, birlikte yürüdüğümüz takdirde, bu yapıt kendi edimselliğini ve dolayısıyla kendi iç biçimlenişini bize açacaktır. Ama tüm edimsel felsefelerde olduğu üzere bu iç biçimleniş, edebi beğenimiz için bir ek veya yazarın süslemesi ve bir üslup bece-

[57] II, s. 53 [GW 9: 46].

risi demek değildir. Bilakis konunun iç zorunluluğundan ileri gelmektedir. Çünkü tıpkı sanat ve din gibi felsefe de insansal-üstinsansal bir birinci ve sonuncu olandır. Yani felsefe, bu diğer ikisinden açıkça ayrı ama yine de ikisiyle *aynı ölçüde ilksel* olduğu içindir ki zorunlu olarak güzelin şavkı ve kutsalın nefesi içinde durmaktadır.

BİRİNCİ KISIM

BİLİNÇ

BİRİNCİ BÖLÜM

DUYU KESİNLİĞİ

Tinin kendine varışı olarak kendi tarihi içindeki oluşlarının devinimlilik minvali, tuhaf bir tekdüzelik ve tekbiçimliliğe sahiptir. Çoğu kere bu, belli bazı formüllerin sürekli olarak kullanılmasına kadar gitmektedir. Fakat tam da bu tekdüzeliğe rağmen, her bir aşamanın *kendine ait* edimselliğe sahip olduğu da gözden kaçmamalıdır. Bu yüzden bizim yorumumuz da, sırasıyla her bir bölümü içine sıkıştırdığımız katı bir şema içinde hareket etmeyecektir. Zira her bir bölüm bizden, *kendine ait* bir açımlayıcı irdeleme ve adımları izleme minvalini talep etmektedir. Özellikle her bir bölümün yalnızca kendi içeriğine sahip olması yüzünden değil, bilakis mutlak tinin nakledilmiş tarihi nedeniyle her bir bölümün zaten farklı olması yüzünden bu talep edilmektedir.

Buraya kadar söylediklerimizden hareketle, *Tinin Fenomenolojisi*'nin birinci kısmının (A. Bilinç) ve özellikle de buradaki birinci bölümün (Duyu Kesinliği) bizden müstakil bir irdeleme talep ettiği açıktır. Ama onun içinde kaybolmamaya da dikkat etmemiz gerekecektir. Yapıtın *iç yasasını* uyandırmak ve bütünün derinlik ve

büyüklüğünün içine nüfuz edebilmesini sağlamak ne ölçüde mümkündür, onu denemeye çalışacağız. Zira tek tek önerme ve kavramları ele alıp tarihsel ve sistematik
64 soruların tüm yükünü onların sırtına yüklemek, öte yandan yapıtın ve meselesinin *kendi* yasalılığını gözden kaçıracak bir yorumu tasarlamak elbette kolaydır (yahut en azından zor değildir).

Yapıtın birinci büyük kısmının başlığı şöyledir: "A. Bilinç." Bu kısmın üç bölümü vardır: I. Duyu Bilinci veya Bu Olan ve Kanısında Olunan; II. Algı veya Şey ve Yanılgı; III. Güç ve Anlama Yetisi, Tezahür ve Duyu Üstü Dünya.

§ 6. Duyu Kesinliğinde Dolaysız Olan

a) Mutlak Bilenler Olarak Bizler İçin Zorunlu İlk Nesne Olarak Dolaysız Bilme

Hegel şöyle başlıyor: "İlk önce veya dolaysız olarak bizim nesnemiz olan bilme, kendisi dolaysız bilmeden başkası olmayan, *dolaysızın* veya *varolanın bilgisinden* başkası olmayan bilmedir. Biz de aynı şekilde *dolaysız* ya da *alıcı* tutum içinde olmalıyız yani kendini serimleyişinde hiçbir şeyi değiştirmemeli ve anlayış ile kavrayışı birbirinden ayırmalıyız."[58]

Hegel "ilk önce" neyin "bizim nesnemiz" olduğunun ana hatlarını sunan bu kısa paragrafla başlar. Herhangi bir nedenden dolayı bizim nesnemiz *olanı* değil, bilakis ilk önce bizim nesnemiz olmak *mecburiyetinde* olanla ("başkası olmayan...") başlar. Bunun içinde, onun *nasıl* mecburen bizim nesnemiz olması gerektiğini söyleme görevi de vardır. *Tinin Fenomenolojisi*'nin serimleyici açımlanışının haddizatında ve baştan sonra nesnesinin

[58] II, s. 73 [GW 9: 63].

ne olduğu konusunda, genel olarak şu açıklamaya sahibiz: Onun nesnesi *bilmedir*. Bu yüzden Hegel şöyle başlar: "İlk önce ... olan bilme ... ." Peki ama, hangi bilme? Formal olarak bu neyi imler? Biz bir şeyi "bildiğimizde," bu şey bir bilinç *için* bir şeydir. Bu nedenle Hegel, giriş bölümünde der ki: Bilme, "bir şeyin *varlığının, bir bilinç için*" ilintisidir.[59] Nesnemizin bilme olduğu, herhangi başka bir şey olmadığı daha fazla irdelenmez. Bilakis hem soru hem de yanıt, "ilk önce" "bizim nesnemiz" olmak mecburiyetinde olan bilmenin *ta kendisine* yönelir hemen.

"İlk önce" – hangi gidişat içindeki hangi sıralamaya göre? Ancak bundan hareketle "ilk önce"yi belirlemek mümkün olacaktır. Zaten Hegel hemen bir açıklamada bulunur: "İlk önce" "veya dolaysız olarak" der. Buradaki "veya dolaysız olarak" ifadesi, bir önceki ifadeye öylesine yapılmış bir ekleme değildir. Bilakis onun yorumlanışıdır. Peki ama, "dolaysız" ne demektir? Şu mu demektir: Rastlantısal olarak, hiçbir şey yapmadan önümüzde bulduğumuz bir şey? Fakat bilmeler, farklı birer bilme olabilmektedir. Örneğin bir kimse, ahlaki bir karar vermek üzeredir, diğer bir kimse dini bir tartışma içindedir, şu kişi bir sanat yapıtı üzerine düşünüyordur, filan kişi felsefe yapıyordur, biri düğme sayıyordur, diğeri teleskopla yıldızları gözlemliyordur, başka bir kimseyse otomobil kullanıyordur. Herkes kendini hep farklı bir bilme içinde bulur. Peki, bu durumda, bizim dolaysız nesnemizin hangi bilme olduğunu nasıl söyleyeceğiz? Çok açıktır ki bunu hepsi için aynı minvalde geçerli olacak biçimde belirlemek mümkün değildir. Fakat: Burada "dolaysız" denildiğinde, kendisinde bir bilmeyi tespit etmek isteyen herkesin, üzerine odaklandığı bir şey mi kastediliyor? Zira herhangi bir kişi için kendini şu veya bu şekilde sunan bir bilmeyi soruşturuyor değiliz, bilakis söz konusu olan

[59] II, s. 67 [GW 9: 58].

"dolaysız olarak bizim nesnemiz" olmak mecburiyetinde olan "bilme"dir. "Bizim" mi? Bu "bizim" denilen kimdir? "Bizim nesnemiz" olacak, bizim için nesne olacak olan "biz" kimiz? "Biz" – burada öylece oturan ve şunu veya bunu düşünen, şu anda *Tinin Fenomenolojisi*'ni okuyan, daha önceyse erken yüksek Almanca dönemine ait bir metni veya tıp dersi kitabını okumuş olan, keza sonra
66 Pindaros'u veya bir gazeteyi okuyacak olan bizler mi? Hayır. Bilakis "biz" denilenler, zaten önceden *mutlak* olarak bilenler, *bu* bilmenin minvali içinde idrak eden ve belirleyenlerdir. Bu bilmenin minvali şöyledir: Göreceli olarak bilmemek, şu anda bilinene salt olarak ve sürekli biçimde asılı kalmamak. Bilakis ondan kendini sıyırmış olmak, bilinenin bilgisini bilmek. Bilinen içinde kaybolmak değil, bilakis bilineni, *kendisi* yani *bilinen olarak* ait olduğu ve doğduğu yere yani onun hakkındaki bilmeye kendini dolayımlamak. Bilineni kendi hakkındaki bilmeye *dolayımlamak* ve böylece ikisi arasındaki *dolayımı bilmek*. Başka bir deyişle: Bu dolayımlayıcı bilme, bildiğini yalnızca aracı olarak alır. Daha asli olarak bilinenin daha asli olduğun onun yardımıyla bilir. Dolayım ise aracı olanın içine kendini dolayımlar ve onun yardımıyla bildiğini bilir ve saire.

Bizim için olan nesne yani bizim nesnemiz, *öncesinden* bilerek kendimizi ona *dolayımlayıp* tutum içine soktuğumuz nesnedir. Bunu, daha önce karakterize ettiğimiz *kapsayarak aşma* minvaliyle yaparız. Bizatihi kapsayarak aşma, mutlak bilmenin oluş tarzıdır, mutlak olan dinginsizlik karakterinin *ta kendisidir*. Hegel buna "mutlak olumsuzlama" veya "sonsuz onaylama" da demektedir.[60] Bunun ne demek olduğu, *Tinin Fenomenolojisi*'nde kendini göstermektedir. Şimdilik şu kadarını söyleyelim: Bu bilmede, bilen tutum, asla yalın bir evet ve yalın ve berk

[60] VII2, s. 20 [GW20: 381].

bir hayır değildir. Ama yalnızca evetin hayırı ve hayırın eveti de değildir. Bilakis olumsuzlamanın olumsuzlaması içinde yatan içkin bir yasadır.

Buraya kadar söylenenlere göre dolayım-sız olan, biz *dolayımlayanlar* için *kendi* dolayımlamamız bakımından *henüz* dolayımlanmış *olmayandır*. Eğer biz, en baştan itibaren ve sürekli olarak dolayımlayan tutum içinde olur, her şeyi ilkece ve sahih olarak dolayımlanmış ve dolaylı biliyorsak, o zaman, biz mutlak bilenlerin, dolayım-sız olana varmamız için kendimizi bir bakıma ciddiye almayarak, kendimizi dolaysız bilmeye adeta serbest bırakmamız gerekir yalnızca. Bu serbest bırakma içinde biz kendimizi ve bilme minvalimizi terk ediyor değiliz. Biz dolayımlayanlar, bu dolaysız olana kendimizi serbest bıraksak da, dolaysız olan, en baştan itibaren dolayımlamanın, kapsayarak aşmanın emri altındadır. Elbette o da kendisi ne ise o olabilmek için, kendini dolayım-*sız* olana indirmeli ve böylelikle onu *dolayımlamalıdır*. Dolayım-*sız* olan, dolayımlamanın *dolayım*-sız olanıdır zaten. 67

Böylece daha en başta "bizim için" söz söyleyen "biz"in kim olduğu açığa kavuşmuş olur. "Biz" – bilimin bilenleriyizdir. "Biz" – şu veya bu olma, keyfi olarak bir ben olma keyfiliği en baştan itibaren elinden alınmış olanlarızdır.

Bizim için ilk olarak hangi bilmenin nesne olması *gerektiğini* ancak buradan hareketle sorabiliriz, hatta sormak mecburiyetinde kalırız. Mutlak dolayımlayanlar olarak bizler, tam da öyle olabilmemiz için, kendimizi kendi dolayımlayışımız anlamında dolaysız bir tutum içine sokmamız gerekir. Bizim dolayımlıyor-olmayışımız, ilk başta şöyledir: Kapsayarak aşmaları ve dolayımlamaları tümüyle iptal etmişizdir, bilmeye göre mutlaka ve tamamen göreceli bir tutum içindeyizdir. Yani yalnızca alıcıyızdır ve henüz "düşünceyi çoklu olarak devindiri-

yor"[61] değilizdir. Söz konusu "düşünceyi çoklu olarak devindirmek" şu demek değildir: Bir ileriye, bir geriye düşünmek. Bilakis mutlak dinginsizliğin devinimliliği demektir. Dolaysız olanı bilme esnasında o, kendini bir anlığına dinlendirir adeta. Fakat şimdi, olanaklı ilk nesnenin tür ve zorunluluğunun, *bilenlerin* bilmesinden hareketle nasıl belirlendiğine bakmak gerekmektedir. Burada, herhangi bir dolaysızın tesadüfi olarak aranması diye bir şey asla söz konusu değildir. Bilakis dolaysızlığın anlamı, daha baştan itibaren tespit edilmiş ve böylelikle bu bilmenin ilk nesnesinin ne olabileceğinin ve ne olması gerektiğinin hareket sahası vazedilmiştir. Dolayımlayanlar olarak bizler, kendimize ilk nesne olarak şu bilmeyi
68 almak zorundayız: Kendimiz için, ilk nesne olarak *öyle* bilinebilir olabilen ve yalnızca saf idrakten başka bir şey talep etmeyen bilmeyi almamız gerekir. Bu yüzden, bizim için ilk nesnenin (ki bu nesne haddizatında bilmedir) "kendisi ... dolaysız olanın bilmesi" olmalıdır.

Bilmenin *ta kendisinin* nesnesi olarak bu dolaysız olan, bizim için yani mutlak bilenler için dolaysız nesnedir ve Hegel buna "varolan" demektedir. Buna göre, bilmemizde *iki* nesneye, daha doğrusu iki kere bir nesneye sahibiz (zorunlu olarak ve baştan sonuna kadar *Fenomenoloji*'nin tümünde sürekli olarak). Bunun sebebi, *bizim için* nesnenin, ilkece ve sürekli olarak *bilme* olmasıdır. Bu da kendi içinde ve formal özüne uygun olarak kendi nesnesine sahiptir ve onu beraberinde getirir. Hegel "bizim için nesne" ile "kendisi için nesne" (kendisi için yani bizim için nesne olan ilgili bilme için nesne) ayrımını vurgulayarak, bu ilişkiyi keskin biçimde ifade eder. Bizim için nesne olan bilme, bir şey kendisi için bilindiği takdirde bilme olduğundan, bizim için nesneye, kendisi için nesne de tam olarak ait olacaktır.

---

[61] II, s. 74 [GW 9: 63].

Bilincin, *Fenomenoloji*'de kendi kendisiyle yaptığı deneyim, tam da şudur: Kendisi için nesnenin, hakiki olan nesne olmadığıdır, bilakis kendi nesnesinin hakikatinin, bizim için ne olanda yattığını bilmesidir. Bilmeyi ve bilineni bizler, onların kapsanarak aşılması içinde zaten bilmekteyizdir. Bunu ilkece böyle biliriz ama bunun üzeri henüz örtüktür. Kendi için nesne, bizim aracılığımızla, bizim için nesneye dönüşmek mecburiyetindedir. Bizim aracılığımızla – fakat bu, herhangi bir özne olarak bizim, keyfi olarak onun üzerinde çalışması demek değildir. Bilakis bizim aracılığımızla demek, kendi için nesneye, nesnesi olduğu bilmenin kendisinden hareketle tam da ne ise o olarak *var olabilme* olanağının yani mutlak bilme olma olanağının tanınması demektir. Böylelikle bilmenin kendisi, tam da ne değilse o olarak ve bu olmayışlık içinde aynı zamanda hakikatte ne ise o olarak kendini açığa çıkarır. Mutlak bilme içinde bilinen olarak bilmenin *kendisi*, kendi hakikatini onda ölçtüğü ve bulduğu *ölçeği meydana çıkarır*. İlgili ölçek ise bilmenin kendisine dahil olmakta ve onun için hakikat hâline gelmektedir.

69

Ama yine de bu suretle, ilişkilerin içini, açığa çıktığı hâlleriyle henüz görebiliyor değiliz, eğer bilimin *ta kendisi* için bilmenin tezahürü ve onunla serimlenişi söz konusu ise. Keza bu serimleme, bilimin kendine varışını oluşturmaktadır.

b) Konunun Kendi İçin ve Kendinde Oluşu ve Mutlak Bilmenin Temaşa Edilişi; "Aşıcı" Mutlak Bilme

Bilimin bilenleri olan bizler için nesne, hep bir *bilmedir*. Nesneleştirilmiş bu bilmede, onun kendi bileniyle olan ilişkisi yatmaktadır: Kendi için nesne. Yalnız kendi için yani dolaysız bilme için nesne, birinci olarak ve dolaysız olarak henüz *kendi için* değil *kendindedir*. Kendi için

yani tümüyle dolaysız bilme için nesne, *bizatihi kendine geri döner*. Daha doğrusu: Nesne, *karşısında duran* olarak henüz kendinden çıkıp onun hakkındaki bilmeye *doğru* gitmemiş ve onun hakkındaki bilmeye *karşılık gelmemiştir*. Tümüyle *kendinde* kalarak *kendinde olan şeydir* daha. Nesne "*durmaktadır*" – ama henüz bilmeye *karşılık gelmemiştir*. Dolaysız bilmenin bilme tarz ve usulü, nesneyi *tümüyle kendine tevdi etmek* suretiyledir. Nesne, bir bilinç *için* olmasına gereksinim duymayan bir nesne olarak *kendinde* durmaktadır. Bilinç, kendinde duran olarak bu suretle onu *dolaysızca* almaktadır. Böylelikle bilinen bilmenin nesnesi, elimizde üç kere vardır:

1. *Kendinde olan* nesne olarak (kendisi için yani bilinç için dolaysızdır),
2. Kendinde olanın kendi içinliği olarak,
3. Bizatihi kendi için olanın bizim içinliği olarak.

70 Ama yine de, kendinde olanın öncelenmiş hakiki *kendi içinliği*, onun bizim için ne olduğudur. Çünkü kendi için olma, kendinde olan içinde dolaysızca tezahür edişten *sıyrılışın* ilk adımıdır yani artık dolaysız olmayan ve fakat dolayımlayan bilmenin minvalidir. Dolaysız bilme, bu dolayımlayan mutlak bilmeye geri döner. Bu *geri dönüş*, *yabancı* bir şeye değil, bilakis *kendi için* olana dönüştür. Bu yüzden nesne, yalnızca kendinde olan olarak değil, kendi için (kendini bilen bilinç için) de var olmadığında, mutlak olarak bilinmiş olur ancak. Kendisi için olan olmaktan, *kendi için* olmaya dönüşmeli ve bu sırada *kendinde olmaklığını beraberinde taşımalıdır* yani nesne, *kendi için ve kendinde olarak* bilinmiş olmalıdır.

Başka bir ifadeyle ve Hegel'in önemli bir terminolojisine şimdiden işaret ederek: Kendinde olma ile öteki için olma, "incelediğimiz bilmenin bizatihi kendi içine

düşer."[62] Mutlak olarak bilen *bizler*, onu bildiğimiz takdirde o, bizatihi kendi içine düşer. Oysa *soyut* bilme bakımından onlar, birbirinden ayrı ve bilmekten dışa düşer. Hegel, dışa düşme tabirini ve görünürde dışa düşmekte olanın daha önce içe kapanmış mutlak bilmenin hakikatinin içine düşmesi tabirini severek kullanır.

Bir şeyin kendinde olması ile öteki için olması (yani onun bilmesi için olması) ayrımına ilişkin Hegel; "nesne," "kavram" ve "öz" sözcüklerini de birer terim olarak kullanır. Üstelik bunları, meselenin tamamı bakımından karakteristik biçimde, birbirinin yerine geçmiş olarak kullanır. Örneğin kendinde olana *nesne*, öteki için olana (yani bilinmiş olana, bilmeye) ise *kavram* diyebilmektedir. Yahut öteki *için* olana nesne demektedir ama *karşıda* duran olarak. Buna mukabil, kendinde olan şeye de onun *özü* veya *kavramı* diyebilmektedir. Her iki durumda da *Fenomenoloji*'de, nesnenin, kendi kavramına veya kavramın kendi nesnesine tekabül edip etmediğini, tekabül ediyorsa nasıl tekabül ettiğini deneyimlememiz gerekir: 71
"İkisinin aynı şey olduğu görülebilmektedir elbette. Fakat incelemenin tümü bakımından tespit edilmesi gereken en özsel şey şudur ki: Bu iki momentin (yani *kavram* ve *nesne, öteki için olma* ve *kendinde var olma*), incelediğimiz bilmenin altına düşüyor olmasıdır. Böylelikle beraberimizde herhangi bir ölçek getirmemize ve *kendi* fikir ve düşüncelerimizi, bu inceleme üzerinde tatbik etmemize gerek kalmaz. Onları kenara itebildiğimiz için, konuyu *kendinde* ve *kendisi için* nasıl ise öylece temaşa edebilecek hâle geliriz."[63]

Bizler kendi fikir ve düşüncelerimizi kenara iteceğiz. Bu ifadede şu yatmaktadır: *Mutlak* bilenler olan bizler, kimi garip ve tuhaf şeyleri *katıp* uyguladığımız için birer

[62] II, s. 68 [GW 9: 59].

[63] II, s. 68 vd [GW 9: 59].

bilen olmayız, bilakis onları *kenara ittiğimiz* için öyleyizdir. Yani bizler aslında *zaten öyleyiz* ve insansal bakımdan göreceli olan şeyleri kenara itiyoruz. Bizler zaten mutlak bilenleriz. Aksi takdirde başlamak bile mümkün olmazdı. Konunun kendisini dikkate taşıyabilmemizin tek yolu, temaşa eden bizlerin, mutlak bilenler olması olacaktır.

Ancak bunlar, yanlış anlaşılmaya müsait sözlerdir. Mutlak bilmenin açımlanmış, geliştirilmiş ve mutlak olan tamlığı içinde karşımızda olmasını talep ettiğimiz sanılabilir çünkü. Oysa talep ettiğimiz şey, mutlak tamlık ve onun mutlak karşımızda oluşu değildir. Bilakis talep edilen, mutlak olanın nasıl *var* olduğunun *tarz ve minvalidir* yani dolayımlamanın *mutlak dinginsizliğidir* ki yalnızca o, *mutlak* olarak dolaysızdır ve *mutlak* minvalde göreceli olabilmektedir yani *göreceli* olarak *var* olduğu ve onun *içinde* kendi sıyrılışını icra ettiği mutlaklık olabilmektedir. Mutlak olan, tam da mutlak olan olarak, *nasıl* mutlak *olduğunun* tarz ve minvalini göstererek *Fenomenoloji*'de ortaya çıkacaktır. Ama mutlak *olmanın* söz konusu *nasılı*, mutlak olanda aynı zamanda onun *neliğidir*. Başka bir ifadeyle ne ile nasıl (*essentia* ile *existentia*) arasındaki bu ayrım, mutlak olanda esas itibariyle herhangi bir yere sahip değildir. Keza mutlak olanı, kendi *mutlak olmaklığı* bakımından (ki o bilen bir mutlak olmaklıktır)
72 yine de *bizzat* isimlendirebilmek için, bu mutlak bilmenin minvalini daha keskin biçimde ifade edecek bir terim kullanmak niyetindeyiz: Biz buna *aşıcı* (sıyrılma anlamında) dinginsiz mutlak bilme diyeceğiz. O hâlde şöyle ifade edebiliriz: Mutlak olanın özü, son-suz aşmadır ve onda olumsuzlama ile olumlama aynı anda mutlak ve son-suzdurlar.

Şimdi, birinci ana kısmın birinci bölümündeki kısa giriş niteliğindeki bu ilk paragrafı yeniden okuyalım: "İlk önce veya dolaysız olarak bizim nesnemiz olan bilme,

kendisi dolaysız bilmeden başkası olmayan, *dolaysızın* veya *varolanın bilgisinden* başkası olmayan bilmedir. Biz de aynı şekilde *dolaysız* ya da *alıcı* tutum içinde olmalıyız yani kendini serimleyişinde hiçbir şeyi değiştirmemeli ve anlayış ile kavrayışı birbirinden ayırmalıyız."[64]

Şimdi çok açıktır ki yapıtın tüm cümle ve paragraflarını bu usulde yorumlamaya kalkışsak, sona ulaşmak yıllarımızı alırdı. Ama böylesi bir yorumlama usulüne başvurmuyor olmamızın nedeni, yapıtın sonuna daha hızlı ulaşmak istememiz değildir yalnızca. Bilakis böyle bir usul, zaten zorunlu da değildir. Tam tersine: Bilimin adım adım kendine varmasıyla, onun bizzat kendi bilmesi artacak ve açımlanacak, iç ışığı daha parlak ve açık hâle gelecektir. Ama bu şu demek değildir: Yapıtın alımlanması giderek daha kolay ve kendiliğinden anlaşılır olacaktır. Tam tersine! Zorluğun giderek artması, formal olandan değil, bilinecek olanın kendi bilinmişlik minvali içinde giderek daha somut hâle gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ne demektir? Bilenlerin adım adım açık hâle gelen adanmışlıklarına, giderek daha yoğun olarak başvuruluyor olunacaktır. Felsefecinin felsefedeki ve felsefe içindeki faaliyeti, giderek daha az saklı tutulabilecek ve sözde bir hakikatle silinemeyecektir artık.

Bilimin aşıcı bilmesine kendini birinci nesne olarak sunan, bizzat en dolaysız bilme olan bilmenin *zorunlu* olarak *ta kendisi* olmalıdır. Ama yine de Hegel, A'nın "Algı" olarak bilmeden bahsettiği ikinci bölümünde şunu 73
söylemektedir: "Algıyı alıcılığımız" – mutlak bilmenin nesnesi olarak – "bu yüzden duyu kesinliği gibi tezahür eden alıcılık değil, zorunlu alıcılıktır."[65] Bu açıklamadan öncelikle çıkarsamamız gereken şey, *Fenomenoloji*'de serimlenen birinci nesnenin alıcılığının, zorunlu bir alıcılık

[64] II, s. 73 [GW 9: 63].

[65] II, s. 84 [GW 9: 71].

olmadığıdır. Öte yandan en dolaysız bilme olarak duyu kesinliği, rastlantısal ve keyfi olarak birinci nesne olmuş değildir. Daha ziyade Hegel, açıkça şunu ifade etmektedir: Ondan "başkası olamaz." Dolayısıyla duyu kesinliği, *birinci* nesne olmak *mecburiyetindedir*.

Demek ki duyu kesinliğinin nesne olarak alıcılığı bir yandan (II, s. 84'e göre [GW 9: 71]) zorunlu değildir, diğer yandan ise duyu kesinliği (II, s. 73'e göre [GW 9: 63]) zorunlu olarak birinci nesnedir. Duyu kesinliği – kendi nesneselliği içinde mutlak bilme için hem zorunlu değildir hem de zorunludur! Yoksa duyu kesinliğine tekabül eden zorunlu olmayışlık, yalnızca algının *kendi* zorunluluğundan ayrı olması itibariyle bir zorunlu olmayışlık mıdır? Bu durumda duyu kesinliği, *algı* minvali kadar zorunlu olmayacak ama yine de *kendi* minvali içinde zorunlu olacaktır. O hâlde burada ikili zorunluluk mu söz konusudur? Sahiden de öyledir. Fakat bu ikili zorunluluk, aslında bir ve aynı olup mutlak bilmenin kendisi tarafından talep edilmektedir. Çünkü eğer o edimsel olarak *mutlak* bilme ise, hiçbir minvalde (başlangıçta dahi) ondan bağımsız olarak bir nesnenin kendini verişine bağımlı olamaz. Daha ziyade, bir "alıcılık" söz konusu olduğunda, bu *alıcılık*, nesneyi mutlak olarak *kendine alma ve verme* şeklinde olmalıdır. Mutlak bilme şayet aşıcı olarak devinim içinde ise, *zorunlu olarak ortaya çıkan* olarak (yani duyu kesinliğinin birinci kapsayarak aşan dolayımından ortaya çıkarak) kendisinden *algı* doğacaktır. Öte yandan aynı zorunluluk dolayımlama için de söz
74 konusudur. *Bunun için* o, ileri ve geriye doğru giden ve *zorunlu olarak verili olan* dolaysız bilmeye *geri gitmesi gerekir*. Tezahür eden alıcılık, duyu kesinliğinden algıya geçişteki kadar zorunlu olup bu yalnızca farklı bir zorunluluktur. *Ortaya çıkmanın* zorunluluğu ile *alıcılığın* zorunluluğunun ikisi de aynı minvaldeki dolayımlamadan doğar: Dolayımlama, dolaysız olanı *dolayımlaya-*

rak zorunlu olarak başka bir şeyi ortaya çıkarır. Fakat *dolaysız olanı* dolayımlayan olduğu için, yine zorunlu olarak dolaysız bir şeyi almış olmalıdır.

Hegel dolaysız bilmeyle başlamaktadır, çünkü onunla başlamak zorundadır. Fakat dolaysız olanla başlama, dolaysız bir başlangıç değildir artık. Bu durum yalnızca Hegel için böyle değildir. Bilakis felsefe, asla bizatihi olarak dolaysız olan bir başlangıç yapamaz. Onun başlangıcı hep dolaylıdır. Burada açık kalan ise, dolayımlamanın hangi anlama sahip olduğudur.

Hegel bağlamında başlangıç problematiğini bilerek bu kadar ayrıntılı işledik, çünkü aksi takdirde, kısa olan birinci bölümde yani duyu kesinliği bölümünde yer alan dolaysız bilme konusunda doğru yolu bulmak olanaksız olacaktı. Zira salt "alıcı" (Hegel'in anladığı şekliyle alıcı) tutum içinde bulunduğumuz dolaysız bilme hakkındaki bu irdeleme, *verili olanın* dolaysız betimlemesinden çok farklıdır. Bunun öyle bir betimleme olmamasının nedeni, Hegel'in bunu yapacak durumda olmaması veya herhangi başka bir nedenden dolayı aniden kendi görevine sadık kalamıyor olması değildir. Bilakis bunun nedeni, felsefede dolaysız betimleme diye bir şeyin haddizatında olmamasıdır. Ama bu, felsefede *bizatihi konunun kendisini* kavramanın olanaksız olması demek değildir. Bu elbette ki olanaklıdır. Gelgelelim buradaki konunun kendisi, *dolaysızca* betimlemenin anlamlı olacağı (söz gelimi şeyler ve canlılarda yapıldığı gibi) bir konu değildir. Zira oradaki temaşa, içinden bakarak gördüğü ufku bilmez ama ufuk *tam da orada vardır*. Oysa mesele, felsefenin kendi konusu ise (burada olduğu üzere tin yani mutlak edimsellik ise), konusallığın *en öz* minvalini talep etmek mecburiyeti hasıl olur. Eğer bu yola kazara girenler için felsefedeki konunun kendisi hiç de açık gelmiyorsa, bu durum, felsefeye karşı bir itiraz anlamını taşıyamaz. Keza tinin fenomenolojisini icra ve takip ederken Hegel'de hep bir şeyleri "temaşa"

ettiğimizi, ona hiçbir şey katmadığımızı, bilakis bulunan şeyi yalnızca alımladığımızı, onun alıcısı olduğumuzu sıkça okuruz. Bu elbette böyledir. Ama soru şudur: Temaşa etme tam olarak nedir? Temaşa etme, belirsiz ve keyfi, hazırlıksız ve aklına estiği gibi giden boş bir bakma değildir. Bilakis temaşa etme, *deneyimde bulunma tutumu içinde* bakmadır, *bu deneyimi* nasıl gördüğünün minvalidir. Temaşa etme, mutlak bilmenin gözüyle bakmadır.

Burada yaptığımızın, dolaysız bir betimleme olmadığını zaten yapıtın her bir bölümünün ve özellikle de birinci bölümün yapısı bize göstermektedir. Hegel duyu kesinliğiyle ilgili asıl serimlemeye neyle başlamaktadır? Problematiğin tamamını ve sonucunu önceden ortaya koyan iki paragrafla başlamaktadır (II, s. 74'ün sonuna kadar [GW 9: 63]). Ama bunun nedeni bizi, ileriki düşünce silsilesi düzeniyle ilgili bir tutuma hazırlamak değildir yalnızca. Bilakis *tam da öyle* bir tutumu hazırlamak istiyordur ki ileride gerçekleşecek olan *temaşanın* bakışının açıklığına *bizler* hazır olalım.

c) Duyu Kesinliğinin Nesne ve Bilmesinin Dolaysızlığı; "Saf Varlık," Mevcutluk

Hegel'deki ifadeye göre duyu kesinliği, bir *biliş* olarak tezahür eder. Ancak bunun tam olarak ne olduğunu daha fazla açıklamamıştır. Oysa biliş denildiğinde, bir şeyin ne olduğu ve nasıl olduğunun belirli bir bakımdan açığa
76 çıkma minvali anlaşılır. Her biliş (keza her duyu kesinliği) kendi *hakikatine* sahiptir. Buradan şu çıkmaktadır ki Hegel, "kesinlik" ifadesini, bir bilişin hakikatine herhangi bir şekilde denk olan bir karakteri isimlendirmek için kullanıyor değildir. Bilakis kesinlik, bilenin bildiği şeyle kurduğu bilici ilişkisinin bütününü, bilme ile bilinenin birliğini, bilme ile bilişin en geniş anlamına göre bilinenin ve bilincin minvalini kastetmektedir.

Öte yandan *duyu* kesinliği bakımından, daha en başta dikkat çeken bir husus vardır: Hegel *duyu* kesinliği hakkında kısa bir deneme yazmıştır ama duyular ve hatta duyu organları hakkında hiçbir şey öne sürmemiştir. Görme ve duymadan bahsetmektedir[66] ama gözden veya retina ve sinir yollarından, kulaktan ve kulak labirentinden hiç bahsetmemiş olup bu konulara yer vermemiştir. Hatta görme ve duyma duyusu, koku alma ve dokunma verileri hakkında bile (ki günümüz fenomenologları en azından bunları talep ediyor olacaktır) hiçbir şey söylememiştir. Ama yine de Hegel, felsefe tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir duyusallık yorumu sunmuştur bize. Bu kısa denemeyi parçalarına ayırıp her bir parça için Kant'tan Platon'a kadarki felsefe tarihinin şu veya bu örneğinden uygun bir karşılık veya kulağa benzer gelen bir ifade ortaya koymak hiç de zor olmasa gerektir. Ama böyle bir şey yapsaydık aslında yalnızca iki şeyi kanıtlamış olurduk: 1. Hegel'in kendisini anlamak *istemediğimizi*; 2. Böylesine kesin yorumlama ilkelerine biat ettiğimiz sürece Hegel'i anlamamızın *mümkün olmadığını.* Hegel'in duyusallık yorumunun o güne dek işitilmemiş özelliği, duyusallığı *tümüyle tinden hareketle ve tin içinde anlamasında* yatmaktadır ki bu da meselenin anlayış bütününe dayanmaktadır. Duyusallık, tin *içinde* ve tin *için* tezahür eder. Hegel'in duyu kesinliğini sabitlediği tezahürün minvali ancak bu şekilde kavranılabilir.

Duyu kesinliği, hem "*en zengin*" hem de "*en hakiki*" biliş olarak tezahür eder. O en büyük zenginliğe ve en yüksek hakikate sahiptir. O böyle tezahür eder. Ve bizler zaten peşinen biliriz ki aslında bu duyu kesinliği en fakir ve en az hakikate sahip olandır. Ama ilk başta, en zengini ve en hakikisi gibi tezahür eder – ve bu tezahürün peşinden gitmemiz gerekir. Bu ikili isimlendirme hem duyu

77

[66] II, s. 77 [GW 9: 66].

kesinliği içinde *neyin* bilindiği yani onun içeriği hakkındadır hem de söz konusu kesinliğin, bilmek suretiyle *nasıl kendi* bildiğine *sahip olduğu* hakkındadır.

İçerik bakımından duyu kesinliği, en zengin olan olarak tezahür eder. O kadar ki onun bolluğunun sonu yoktur adeta – son-suz bir zenginliktedir. (Burada bu zenginliğin duyu kesinliğine *nasıl* ait olduğu ve haddizatında *ona* ait *olup olmadığı* sorusu açık bırakılmıştır.) Söz konusu zenginlik "yayılımlıdır." Onun yayılımının boyutları *uzay ve zamandır*. Benim gibi herkes şunları görüyor: Bu kürsüyü, bu sırayı, bu pencereyi, bu yazı tahtasını ve üniversite binasını tümünü katedip ilerideki sokaklara doğru giderek oralardaki evleri, hatta bütün kenti, onun çevresini, şuradaki ve ötedeki ağacı, bu otu ve öbür otu ve sonsuzca devam ederek mevcut olanların enginliğine doğru "giderek" hepsini görüyoruz. Fakat aynı zamanda şunu da görüyoruz: Bu kürsüyü, defterimin onun üzerini örttüğü bu yüzeyi, bu kenarı, bu kenardan bir karış ötesini, bir parmak sonrasını, en küçüğe doğru ilerleyerek – ve uzayın genişliği içinde yayılmış her şeyde olduğu üzere – giderek daha çok daralan darlığın "içine girerek" görüyoruz bunları. Üstelik aynı şey zaman için de geçerlidir.

Her zaman ve her yerde duyu kesinliği yayılmış bir genişliğe uzanır ve onun genişliğini izler ve darlığa girer ve onun daraltısını izler. Her zaman bir yerde hem genişlik ve hem de darlık içinde durur, sabit olarak değil, bilakis genişleme ve daralma olanağı içinde olarak. Ama öyle ki baktığı her yerde hep *buradaki olanı* ve *bu şimdikini* kendi önünde bulur.

Keza buradaki bu şeyin içinde durduğu uzayın kendisi de bu uzaydır. Şu anki sesin şimdi içinde çınladığı zamanın kendisi de bu zamandır. İşte bilinmiş olanın durumu yani duyu kesinliğinin *içeriğinin* durumu böyledir.

78

Peki ama, onların bilme *minvalleriyle* ilgili durum nedir? Saf olarak *kendi önünde bulmadır*. Hangi anlamda? Tek bir hamleyle tüm genişlik ve darlık içindeki bütün zenginliğin karşısına geçmek ve *bunu* kastetmek anlamında değil. Bilakis hep bir "bu" olanı kendi önümde bulurum, *bununla karşılaşırım ve başka bir şeyle değil. Bu ve yanlızca budur*, bunda kalandır, kendi bütün "tamlığı" içinde önümde bulabilmem için karşılaşmam gereken *her şeyin* yalnızca adeta bu olmasıdır. *Onunla yalnızca karşılaşırım*, hakkında herhangi bir muamelede bulunmam, hatta onunla ilgili herhangi bir şey *gözardı* etmem bile gerekmez. O nasıl ise onu öylece, gözümün önünde nasıl duruyorsa öylece, karşılaştığımda ele nasıl geliyorsa elimin altında öylece bulurum onu. Buradaki bu, tam da budur. Başka bir deyişle: *Bu* vardır ve tam da *bu* olarak *vardır*, başlıca bir şey değil.

Böylelikle duyu kesinliği kendini ifade etmiş olur: Ya edimsel dile geliş içinde ya da bunu kastettiğim zamanki duyu bilmesinde yatan sessiz sesleniş içinde. Duyu kesinliği *kendini* ifade etmiş olur – kendini! Bu şu demektir: Bilinenin nasıl bilindiğinin bilgisi ifade edilmiştir, hatta bilinenin kendisi ifade edilmiştir. Fakat – ve buna burada dikkat etmek şarttır – duyu kesinliği, kendi bilmiş olduğu hakkında *ifadede bulunarak* kendini dile getirir. İfade ettiği şey, *neyin* var olduğudur, hatta onu, neyin hakikatte nasıl var olduğu şeklinde ifade eder. İfade edilen hakikattir (ve tersi). Hakikat laf arasında ifade ediliyor değildir, bilakis hakikat haddizatında ifade edilendir, cümledir. Duyu kesinliğinin hakikati, kanısında olduğu hep bu varolandır. Duyu kesinliğinin kanısı, bu mevcut olan hakkındadır. *Var olmakta olan bunun* kanısındadır. "Bu *vardır*" – duyusal kesinliğin ifadesi, onun hakikati budur. Duyu kesinliği, mevcut olanın mevcutluğunu yani Hegel'in terminolojisiyle "varlığı" ifade eder. Bu yüzden Hegel demektedir ki: "Onun [duyu kesinliğinin] hakikati,

79 yalnızca *konunun varlığını* içerir."[67] Hegel şöyle demektedir: Duyu kesinliğinin hakikati konunun varlığını içerir. Bilakis "*yalnızca* konunun varlığını içerir," demektedir. Duyu kesinliği, kendi konusu üzerine (burada mevcut olan hakkında) ifadede bulunarak *kendini* dile getirir. Bilen ve onun bilmesi hakkında ise hiçbir şey söylemez. Zira bilen, "bilinç" ve "ben," duyu kesinliğinin *hakikatini* hiç ilgilendirmez. Duyu kesinliğinin, bu *var olanın* kanısında olması ve *kendi kendisiyle ilgilenmemesi* ve bunu yapmasına gerek olmaması, onun kendi çıkarınadır. Zira duyu kesinliği için bu vardır, *çünkü vardır*. Bu bilmeyle ilgili herhangi bir merci bulunmuyordur ki bu varolanın *neden* var olduğu ona sorulabilsin. Bilakis bu yalnızca vardır, çünkü vardır. Bu hep mevcut olandır ve başka da bir şey değil.

Nasıl ki duyu kesinliği, bilmenin kendisiyle ilgilenmiyorsa, bir *nesne olarak* bu olanla da ilgilenmemektedir. *Nesneyi unutmuşluğunun* içinde kalarak yalnızca *buradakinin* kanısında olur. Elbette ki bir bilen olarak ben, bu olduğumun bilgisinde olan bir bu olanım. Fakat buradaki bu, bilme sırasında fazla bir imlenime sahip değildir. Duyu bilmesi sırasında bu olarak ben, bildiğinin yani var olan bunun saf bilmesinden başka bir şey değilimdir. Bu yüzden Hegel burada da şunu söylemektedir: "Öte yandan bilinç, bu kesinlik içinde yalnızca saf *ben*dir; yahut *ben*, bunun içinde yalnızca saf bu olarak vardır."[68] Ama şunu dememektedir: Bilinç bendir. Bilakis "yalnızca" ben demektedir. Tıpkı daha önce nesneyle ilgili olarak söylediği gibi, ben budur, "yalnızca" var olan budur.

Tezahür eden duyu kesinliğini kendi tezahürü içinde kavramaya çalışırken Hegel, "yalnız" ve "yalnızca" di-

[67] II, s. 73 [GW 9: 63].

[68] II, s. 73 [GW 9: 63].

yerek *sınırlandırıcı* ve böylelikle diğer her şeyi sınırın dışında bırakacak şekilde konuşmaktadır. Peki ama, duyu kesinliğinin daha henüz olmadığı o diğer her şey nedir? Bilmenin minvali olarak ele alındığında o, düşünceyi çoklu olarak devindiren ve kendini geliştiren değildir henüz. Bilme, henüz bilmek suretiyle devinmemektedir. Onda henüz bir şey olmamaktadır. Onun henüz tarihi yoktur. Duyu kesinliği (kendi konusuna bakıldığında) **80**
"çoklu niteliklerden" meydana gelen bir küme olan bir bilinmişlik değildir. Şunu demek istiyorum: Her iki yön bakımından henüz bir dolayım göstermemektedir. Dolayımı henüz nazarı dikkate almamıştır. Bu yüzden de duyu kesinliği dolaysız olandır, dolayım-sızdır. Böyle tezahür ederek yalnızca *kendi* tezahür eder elbette. Ama kendisi, ona ait öteki dolayımlı bakıştan *sarfınazar ederek yalnızca* dolaysızca ele alan bir bakışın ışığı altında tezahür eder. Zira başka türlü bakıp göremezdi zaten ve dolaysız olanı yalnızca kendi dolayımsızlığı içinde görürdü. Demek ki şu ana kadarki bakmamız, *sarfınazar eden bir bakmaymış*.

Duyu kesinliği hakkında Hegel'in ve kendisiyle birlikte bizim de ifade ettiğimiz karakterizasyon, şuna tekabül etmektedir: "Bu [duyusal] *kesinlik*, sahiden de kendini en soyut ve en fakir *hakikat* olarak sunar."[69] Fakat burada Hegel, duyu kesinliğinin, kendini böyle bir hakikat minvali içinde sunduğunu vurgulamıyor mudur? Elbette, kendisi için hakiki olanın ne olduğunu ifade ediyordur. O, şimdi mevcut olan bu mevcut olandır. Fakat burada kendi hakikati olarak ifade ettiği şeyi, duyu kesinliğini *bizatihi* en soyut ve en fakir hakikat olarak sunuyor değildir. Duyu kesinliğinin kendisi, kendini soyut bilme olarak kavrayamaz çünkü. Bilakis onun "en soyut" ve "en fakir" hakikat olduğunu *biz* söylüyoruz. Bunu söy-

[69] II, s. 73 [GW 9: 63].

lerken, "sahiden" ve "hakikatte" hakiki bilme olan mutlak bilme içinde ve mutlak bilme için bunu söylemekteyiz. Çünkü onun için yani aşıcı bilme için duyusal olarak bilinen, tümüyle tek yanlı olandır, tek bir ilişki içinde sıkışıp tek yanlı olarak raptedilmiş olandır; en göreceli, en soyut, en tek yanlı olandır. Fakat soyut bilme, böyle bir bilmenin ne olduğunu, soyut bilme olarak en az bilendir. Hayatının ileriki döneminde Berlin'deyken Hegel, *Kim Soyut Düşünür?* başlıklı kısa bir makale yazmıştır.[70] Şöyle demektedir orada: "Kim soyut düşünür? Eğitimsiz insan soyut düşünür, eğitimli insan değil."[71]

81 Daha önce vurgulamış olduğumuz üzere: Duyu kesinliğinin, kendi *nesnesi* hakkında ifade ettiği hakikat, onun *kendini* dile getirdiği hakikatin *ta kendisidir*. Böylelikle o, bilme olarak kesinlik hakkındaki yani bir şeye dair bilen ilişki hakkındaki hakikattir de. O da hakikatte, yalnızca saf mevcut olmadır, salt mevcutluktur, "bu kesinliğin özünü oluşturan ve onu kendi hakikati olarak ifade eden" "saf varlıktır"[72] – yani bir bütün olarak var olduğu kendi hakikatidir. Kendini ilintilendirme olarak da duyu bilmesi, yalnızca mevcut olmadır. Çünkü mevcut olana serbest kalarak ve onda açılarak yalnızca mevcut olan olur. Yani kendi nesnesi gibi mevcut olan değildir.

Böylelikle duyu kesinliğinin nesnesini ve onun hakkındaki bilmeyi karakterize etmiş olduk. Bu karakterizasyonun sonucu şudur: Duyu kesinliğinin özü, her iki momente göre *dolaysızlıktır*.

Fakat duyu kesinliğinin serimlenişinin böylelikle sonuna gelinmiş değildir. Hatta aslında bu serimleme ancak şimdi başlayabilmektedir. Çünkü bu serimleme, açıcı bilmenin bilinçle giriştiği *deneyimden hareketle* icra edil-

[70] XVII, s. 400 vd [GW 5: 381 vd].

[71] XVII, s. 402. Ayrıca bkz. Pazarcı kadın örneğiyle ilgili kısım (s. 404) [GW 5: 385].

[72] II, s. 74 [GW 9: 64].

melidir. Oysa bu aşıcı bilme, kendi dolaysız nesnesiyle ilgili şimdiye kadarki isimlendirme (yani duyu kesinliği) bakımından, tezahür edenin ilk alıcılığının henüz ötesine geçememiştir. Şimdi yapmamız gereken ise, duyu kesinliğinde durumun nasıl olduğuna bakmaktır. Duyu kesinliğinin saf dolaysızlığını sahiden de saf olarak aldık mı? Başka bir deyişle, onun içinde kaldık mı ve onun içinde kalarak neyi bildiği ve onu nasıl bildiği hâliyle ele aldık mı? Göreceğiz ki bunun için birkaç yaklaşıma gerek duyulacak, bunlardan her biri bir sonrakini hazırlayacaktır.

d) Duyu Kesinliğindeki Dolaysız Olanın Saf Varlığındaki Dolayımlılık ve Ayrımları – "Bu Olan" Örneklerinin Çokluğu, Ben ve Nesne Olarak "Bu Olan"

82

"Temaşa ettiğimizde" hemen görürüz ki "saf varlık"ta yani duyusal nesnenin ve onun bilmesinin mevcutluğunda durup kalamayız. Çünkü "*saf varlık* üzerinde ... pek çok başka şey ... etki eder."[73] Edimsel bir duyu kesinliğini sahiden nesne hâline getirdiğimizde, bu "etki edenler" kendilerini göstereceklerdir. Şimdi bunu deneyelim. Herkes, bir bu olanı dolaysız olarak karşısına alsın ve kendini onun içine dahil etsin. Bu; örneğin bu kürsü. Bu mevcut olanla ilgili bir kanıda olduğumu, bu esnada, onu bilen olarak onun bilmesi içinde yalnızca benin olduğumu fark ediyorum. Buna başkaca etki edecek ne olabilir ki? Herkesin önünde, hep kendi önünde bu vardır. Elbette bunun, daha önce söylediklerimizden farkı yoktur. Çünkü demiştik ki duyu kesinliğinin nesnesi bu olandır. *Bu* olan mı? Örneğin bizim nesnemiz *bu kürsüdür*. Sonra bakışımızı kaydırdığımızda bu tahta, bu kapı gelir. Demek ki her seferinde bu başka bir budur. Her seferinde bakışımız şu veya bu durum ve konumdadır. Bu olan her seferinde

[73] II, s. 74 [GW 9: 64].

bir kürsü veya bir kapı veya bir ağaç veya onun gövdesi veya ondaki bir dal, bir yapraktır – yani bir *edimsel* bu olandır ama duyusal bilmenin nesnesi olan "*bu*" değildir. Haddizatında biz, bu olanın kanısındaysak, bu, bizim kanısında olduğumuzu *kendisinden uzaklaştırmaktadır*. Ama bunu haddizatında yapıyor değildir, bilakis başka *bir bunun* belirli bir yönüne doğru yapmaktadır: kürsü, pencere, tebeşir gibi. Bu olan, kendi imlenimine uygun olarak kendi içinde bu olmaklığa sahip olduğundan, bu, dolaysız olan nesne *değildir*.

Buradan şu sonuç çıkar: Edimsel duyu kesinliği, yalnızca onu aldığımız saf dolaysızlık değildir asla, bilakis
83 her edimsel duyu kesinliği *bir emsaldir*. Üstelik özsel anlamda bir emsaldir. Ne bakımdan? Örneğin bir ağacın genel olarak ne olduğunu gözümüzde canlandıracak olursak çamlar, kayınlar, meşeler, ıhlamurların hepsi ve her biri birer emsaldir. Fakat edimsel duyu kesinliği, bizim yalnızca bu örnekler için onun *özü* olarak ilk başta tespit ettiğimiz anlamda bir *emsal* değildir. Bunlar, tür kavramı "altına düşen" ve bizim keyfi olarak birer emsal olarak sunabileceğimiz münferit durumlar değildir. Bilakis edimsel duyu kesinliği, *kendi içinde bir edimsel* emsaldir hep. Çünkü bu olanın kanısında olduğunda ve bu olan bu olmaklığa sahip olduğunda, bu olanın kanısında olma hep emsal gösterici olur. Her edimsel duyu kesinliği, kendi olarak emsal göstericidir, bir emsal verendir. Bu olanın kanısında olan kanı, bu olan içinde ve aracılığıyla onun bu olmaklığına emsal olur. Ancak şuna dikkat etmemiz gerekir: Kürsü, yazı tahtası ve kapı kendi başlarına alındıklarında bu olanın emsalleri değildir. Bilakis onlar kullanım nesnelerinin emsalleridir. Yalnızca olanaklı birer bu olmaklık olarak hepsi birer bu olabilirler. Olanaklı bu olmaklık ne demektir? Buna şu aşamada karar vermek mümkün değildir. Şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz yalnızca: Kanısında olma, emsal

vericidir. Fakat kendi kürsü olmaklığı içindeki kürsü, emsal verici değildir.

Dolayısıyla saf varlık, hakiki dolaysızlık, hep emsal verici bir duyu kesinliğidir. Üstelik "ben" de hep emsal vericidir, tıpkı bu olan yani bu olmaklık gibi. Fakat böylelikle görmekteyiz ki: Daha önce duyu kesinliğinin özü olarak kanısında olduklarımız (nesne olarak bu olan *ve* ben olarak bir bu olan), zaten *saf* varlıktan dışarıya düşmüşlerdir. Her ikisi de ayrılmıştır, birer ayrım oluşturmuşlardır. Buna "ana ayrım" demek gerekir. Eğer yalnızca bu ayrılmış olana bağlı kalırsak, dolaysız olana kendi dolaysızlığı içinde sahip olmuş olmayız. Fakat aynı şekilde açıktır ki söz konusu ayrılma adeta başımıza gelmiştir. Nesne olarak bu olan *ve* ben olarak bu olan ayrılabilmiştir, çünkü onlar ve dolaysıyla bu ana ayrım, 84
en nihayetinde duyu kesinliğinin özünde yani dolaysızlık *içinde* vardırlar. Ve devamında: Eğer biz bunu yalnızca temaşa etmezsek, bilakis bu ayrım üzerine refleksiyonda bulunursak, o zaman şu çıkar: Her ikisi de (ayrımlaşmış olanlar) *yalın* olarak kendi özü içinde *mevcut* değildirler, bilakis beriki öteki ve öteki beriki *aracılığıyla* vardır. Benim bir kesinliğe sahip olmam, konu aracılığıyladır. Konu ise yalnızca bilen ben aracılığıyla kesinleşir. Her ikisi de yani ayrımlaşmış olanlar, dolayımlıdır ve bu *dolayımlılıklarıyla* dolaysız olanın özü *içinde* yatarlar. Peki ama, o zaman – irdelememizin gelip dayandığı dile getirilmemiş soru budur aslında – duyu kesinliğinin hakikatinin *dolaysızlık* olduğunu söyleyip burada durabilir miyiz? Böyle diyerek onun aslında tam da *ne olmadığını* ifade etmiş olmaz mıyız? Böyle diyerek onun özüyle *çelişmiş* olmaz mıyız?

Şunu tespit etmemiz gerekir: Şimdi burada, duyu kesinliğinin özünün ilk tespitini yaptıktan sonra bir temaşada bulunduk. Bu temaşa sırasında gün ışığına çıkan şeyler hakkında, emsal gösterilirken ayrı düşen "bu

olan" ile "ben kanısındayım" arasındaki ayrım hakkında da refleksiyonda bulunduk. Bu ayrı düşme aracılığıyla öz ile emsal arasında açıkça bir ayrım oluşmaktadır.

e) Dolaysızlık ile Dolayım ve Öz ile Özsel Olmayan Ayrımının Duyu Kesinliğinin Kendisi Üzerinde Deneyimlenmesi; Öz Olarak Bu Olan; Bu Olanın Şimdi ve Burada Olarak İmlenimi; Bu Olanın Özü Olarak Evrensel Olan

Öz ile emsal, dolaysızlık ile dolayım arasındaki ayrımı *biz* yapıyoruz. Ama Hegel açıkça diyor ki: "Bu ayrımı ... yalnızca biz yapıyor değiliz, bilakis onu duyu kesin-
85 liğinin kendisinde buluyoruz."[74] Ama bununla, ayrımı haddizatında bizim yapmadığımızı, onu yalnızca hazır bulduğumuzu söylemiş olmuyoruz (tıpkı sokakta hazır bulduğumuz bir bıçağı elbette bizim yapmadığımız gibi). Hegel şunu demiyor: Biz bu ayrımı yapmıyoruz, bilakis onu hazır buluyoruz. Hegel daha ziyade şunu diyor: "Ayrımı ... *yalnızca* biz yapıyor *değiliz*." Elbette ayrımı biz yapıyoruz, hatta zaten yapmış olmalıyız ki onu hazır bulabilelim. Elbette dolaysızlık ile dolayım arasındaki ayrımı zaten yapmış bulunuyoruz, çünkü bu ayrım, bu ayrımın yapılması, aşıcı bilme içindeki tutumumuzun temel karakterinden başka bir şey değildir. Bizim karşılaşacağımız şeylerin tümünü, bu ayrımın ışığının aydınlığında zaten peşinen görmüş oluruz. Ama onunla *karşılaşmalıyızdır* yani karşılaştığımızın, kendini bu ışık altında nasıl gösterdiğini, bizatihi bu ayrıma nasıl sahip olduğunu temaşa etmeliyizdir. Hegel bu yüzden demektedir ki: "... onun [dolaysızlık ile dolayım ayrımının] onda [duyu kesinliğinde] var olduğu biçimiyle onu almak gerekir, az önce belirlediğimiz biçimde değil."[75]

---

[74] II, s. 74 vd [GW 9: 64].

[75] II, s. 75 [GW 9: 64].

Burada Hegel'in anladığı anlamda fenomenin nasıl aşıcı olarak (açıkça ama henüz tam belirlenmemiş olarak) ötesine geçildiği ve adeta öncelikle ışığa taşındığı ve sonra da bu ışık altındaki fenomene doğru ve ondan gelerek gidildiği oldukça netleşmiştir. Eğer doğru yolu bu ışıkla aydınlatmışsak, bu yol bizi hakikate vardırmalıdır. Bu demektir ki: Duyu kesinliğinin kendisinin ne olduğunun aydınlatılmasıyla, bizim onun hakkında önceleyerek söylediklerimiz doğrulanıyor olmalıdır. Önceleyici aşıcı bilmemiz kendini doğrulamalıdır. Bu minvalde bilincin kendisi, kendi hakikatine bir adım daha yaklaşmalıdır. Bizim aşıcı bakışımız, tezahür edenin kendisiyle ilintili olarak ancak şimdi aydınlatılmıştır ve ancak şimdi temaşa mümkün olabilmektedir.

Peki ama, öz ile emsal, dolaysızlık ile dolayım arasındaki ayrımı duyu kesinliğinin kendisinde hangi biçimde bulmaktayız? **86**

İşte fenomenolojinin sahih faaliyeti asıl şimdi başlamaktadır: Duyu kesinliğiyle deneyimde bulunulacaktır. Bunun için onu, kendini kendinde nasıl sunuyorsa öyle almak mecburiyetindeyiz. O kendini haddizatında kesinlik olarak, bir bilinenin bilgisi olarak sunar. Eğer bu fenomenin bütününü alacaksak, onu kendisi neyse onda *izlemek* gerekecektir. O, bir şeye dair bilen ilintidir. Ancak bu ilintililiği, bilen ben ile bilinen nesne arasında kurulan ve onları saran bir bağ olarak adeta dışarıdan bakarak görmemeliyiz. Bilakis bilmeyle birlikte yürümek ve bilerek ilintilendiği şeyi almak, bunu nasıl yaptığını takip etmek gerekmektedir. Bu bakımdan daha önce şunu duymuştuk: Bilme minvali dolayısıyla duyu kesinliğinin nesnesi mevcut olandır, *var olan şeydir* yani bilinmiyor olsa da haddizatında mevcut kalandır. Nesnenin kendinde olmaklığı bakımından bilme ve dolayısıyla bilen ben önemsizdir. Duyu kesinliğinin kendisi bunu bilmektedir ve bunun, nesnenin bir bütün olarak kendisi için ve ken-

disinde olarak "hakiki olan ve öz olan"[76] olduğunu ifade etmektedir. Üstelik bilme *olmayabilir* de. Bilme ve ben, öz için mühim olan değildirler, özsel olmayandırlar. Bilme var ise hep nesneye izafeten vardır. Bunu, duyu kesinliğinin kendisi söylüyor. Burada, öz olan ile özsel olmayan arasındaki ayrıma nasıl sahip olduğunu, bunu nasıl dile getirdiği ifade edilmiş olmaktadır.

Kendinde var olan nesne, duyu kesinliği tarafından kendi hakikati olarak sunulur. Peki ama nesne, kendini "bilfiil" sunduğu gibi mi duyu kesinliği içinde mevcut olmaktadır? Bir kez daha "bilfiil" yani hakikatte öyle olup olmadığı sorusuyla karşılaşıyoruz. (Hangi hakikat içinde
87 ve hangi hakikate göre? Biz mutlak bilenler için daha ilk baştan itibaren ölçüt oluşturan hakikate göre.)

Bu soruyu nasıl yanıtlayacağız? Duyu kesinliğinin nesnesinin sunulduğu hâlin, hakikatte mevcut olduğu gibi olup olmadığına nasıl karar vereceğiz? Bu konudaki kararımız ne olursa olsun, bu soruyu sormakla birlikte, duyu bilmesinin nesnesi (kendisi için nesne) ile bu nesnenin sahih hakikatinin (bizim için nesne) birbirine tekabül edip etmeme olanağına işaret edilmiş olmaktadır.

Duyu kesinliğinin nesnesi, bu olandır. Dolayısıyla duyu kesinliğinin kendisine soruyoruz: Onun bu olanlığı nedir, bir başka deyişle, onun için bu olmanın bu olmaklığı nerede yatmaktadır? Kendisinin bu olanı nedir, diye sorulduğunda (yani bir edimsel olguda hep edimsel olarak sorulduğunda), duyusal kesinlik nasıl bir karşılık vermektedir? Örneğin bu pencerenin bu olmaklığı onun için nedir? *Buradaki* pencere olmasıdır. Bu nabız atışının bu olmaklığı nedir? Şimdi bu olmasıdır. Burada ve şimdi, bu olanın bu olmaklığını oluşturmaktadır. Şimdi – şimdi nedir ki? Şimdi – duyu kesinliği bunun hakkında ne diyebilir? Şimdi dolaysız olarak var olanın (tam da şimdi ola-

[76] II, s. 75 [GW 9: 64].

nı oluşturan varolana işaret etmenin) dışında, onda şimdi olma hakkında başka herhangi bir şey söyleyebileceği bir şey var mıdır ki? Şimdi; bu öğleden sonradır. Şimdi, öğleden sonradır. Yahut Hegel'in şimdiye ilişkin olarak duyu kesinliği hakkında soru sorup onu yazıya döktüğünde şimdi olan o şimdidir: Şimdi, gecedir.

Şimdi, öğleden sonradır. Bu kuşku duyulamaz bir hakikattir. Bu hakikati, yazı tahtasına tebeşirle yazarak onu muhafaza ediyoruz. Kat görevlisi, yarın sabah bu dersliğe geldiğinde ve her şey yerli yerinde mi, yazı tahtası temiz mi, diye baktığında şu cümleyi okuyacaktır: Şimdi, öğleden sonradır. Bunu okuyunca, cümlenin doğru olduğuna asla kani olmayacaktır. Çünkü bu cümle 88
dün gece yanlış hâle geldi. Daha önce şimdi olan *bu* varolan, kat görevlisinin kendisinin içinde bulunduğu sabah vaktinden dönülüp bakıldığında, dünkü öğleden sonra oluvermiştir yani artık mevcut olmayan olmuştur. Sürekliliği kalmamıştır. Gelgelelim kat görevlisi şimdi bu cümleyi okuduğunda da şimdi değil midir? Ama şimdiki şimdi, bir öğleden öncesidir. Profesörler de yanılabildiğine ve kat görevlisi de bir üniversite mensubu olduğuna göre, bu duruma müdahale edecek ve cümleyi düzeltecektir. *Kendisi* hemen *şimdi* hakikati yazacak ve bundan asla kuşku duymayacaktır: Şimdi, öğleden öncedir. Sonra, öğlenleyin saat birde yeniden dersliğe gelecek ve kendi hakikatini tahtada okuyacaktır. Hakikat mi? Şimdi, öğlendir.

Peki ama şimdi, hakiki olan, varolan sahiden nedir? Her seferinde şimdidir ve her şimdi her bir şimdide farklıdır, öncekisi *değildir* artık. Şimdi, sürekli kalır, her seferinde, her bir momentte şimdidir. Fakat şimdi, nasıl ve ne olarak kalır? Şimdinin şimdi olarak kalması, şimdinin (öğleden öncenin, öğlenin, öğleden sonranın) şimdi *olmamasıyla* mümkündür. Şimdi, hep bu olmayandır. Söz konusu olmayışlık, hep şimdi olan dolaysız bu olanı

(geceyi, gündüzü) ortadan kaldırır. Dolaysız olan kapsanarak aşılmıştır, dolayımlanmıştır. Şimdiye (sürekli şimdi olarak var olabilmesi için), bu sürekli olumsuzlama aittir. Ama çok tuhaf: Bu sürekli kapsayarak aşma, bu kesintisiz değişim, şimdiyi hiç de rahatsız etmemektedir. Şimdi, yalın olarak şimdi kalmakta ve hep şimdi olana karşı yalın bir kayıtsızlık sergilemektedir: İster gece, ister gündüz olsun, şimdi için bu fark etmemektedir. Yalın olarak hem bu hem şu olabilene ve fakat asla yalnızca bu veya şu olmayana, dolayım içinde ve dolayım sayesinde yalın olana, "*evrensel olan*" denir.

Şunu sormuştuk: Bu olan nedir? Başka bir deyişle, bu olmaklığı oluşturan nedir? Yanıt şimdidir. Peki ama, şimdinin özü nedir? Elde edilmiş bu evrensel olan olmak. Bu evrensel olan, bu olanın hakikatidir yani duyu kesinliğinin nesnesinin hakikatidir.

89 Aynı şey, bu olanın öteki "biçimi" olan buradaki için de geçerlidir. Buradaki nedir, diye kendisine sorduğumuz ve kendi nesnesinin ne olduğunu bilmeye çalıştığımız duyu kesinliği, şöyle yanıt verir: Buradaki – bir kürsüdür. "Arkamı dönüyorum"[77] ve bu hakikat ortadan kalkıveriyor, buradaki artık bu kürsü değil, bu tahta oluyor. Bu sürekli böyledir. Nereye dönsem, nerede olsam, hep bir burada görürüm. Burada hep benimle birliktedir. Nerede dursam, nerede olma, hep burada olan oluverir. Daha doğrusu: Buradan hareketle sorulan orası olarak neredeyi olanaklı kılan burasıdır. Burası sürekli kalır ama "buralı" olan hep farklıdır. Zira mevcut buradaki, hep belirli bir buralı olanı talep eder. Talep eder ama yine de ona karşı tümüyle kayıtsızdır, onun için hangi burada olduğu fark etmez. Buradaki hiç itiraz etmez buranın ağaç veya köprü ya da dağ zirvesi yahut denizin dibi olmasına. Buradaki tek bir şey talep eder: Hep buralı olmayı. Fakat bu

[77] II, s. 76 [GW 9: 65].

nevi şeyleri talep ederken, hep buralı olan bu olanın kendisine asla yüzünü dönmez. Buradaki, buralı olanı talep eder ve fakat onu hep bu olan olarak kendinden uzaklaştırır. Boş ve kayıtsız bir buralık, dolayımlı yalınlık yani evrensellik olarak *süregider* – tıpkı şimdi gibi. Dolayısıyla buradalığın *bu* belirlenimi de kendini bir evrensel olan olarak göstermiş olur.

f) Evrensel Olanın İfadesi Olarak Dil ve Kanısında Olunan Tekil Olan – Ontolojik Ayrım ve Diyalektik

Bu olan nedir? Duyu kesinliği için nesne olan yani hakiki ve varolan olan nedir? Bu olan, bir evrensel olandır. Fakat edimsel duyu kesinliği, evrensel bu olanın kanısını mı öne sürer? Elbette ki hayır. Hep bu olanın, tam da emsal olanın kanısını öne sürer: Bu ağaç, bu ev, bu gece. Ama **90**
söz konusu emsal olanlar, süreki olarak ve her yerde hep farklıdır. Hiçbir zaman ve hiçbir yerde aynı *olmayandır* yani bir *hiçsel olandır*. Duyu kesinliğinin emsal verdiğinde kanısında olduğu, kanısında olarak bir varolan olarak ele aldığı, varolan-*olmayandır*, "sürekli kalmayandır."[78] Varolan, *sürekli kalandır*, değişim ve yok oluştan yani *hiç* tarafından kemirilmeyendir. Varolan, *hakiki olandır*.

İrdelememizin başında, önceleyerek şunu demiştik: Duyu kesinliği, kendini dile getirdiğinde, *kendi hakikatini* dile getirir. Bunun ne demek olduğunu ancak şimdi anlıyoruz. Şöyle diyoruz: Bu olan. Burada *söylediğimiz* şey, evrensel bu olandır. *Kanısında olduğumuz*, bu olmaklıktır: Ağaç. Evrensel bu olan *içinde* kanısında olduğumuz şeyi, bu olanla söylememize imkân yoktur aslında. Biz "bu olan" diyoruz ama evrensel bu olmaklık ortaya çıkıyor. Dil, kanısında olduğumuzun aksini söylüyor. Biz tekil olanın kanısındayız ama dil evrensel olanı söylüyor. Fakat

[78] II, s. 79 [GW 9: 67].

dil yalnızca kendi bildiğini okuyarak, kanısında olunanın aksini söylemekle kalmıyor. Bilakis bu sırada, hakiki olanı söylüyor, çünkü dil hep evrensel olanı söyler. Dil, kanısında olduğumuzu çürütmektedir. Keza dil yalnızca bizi çürütmekle kalmaz, bilakis ilk başta kanısında olunanı, hakiki sanılanı, kendisinin aksine döndüren şeyin kendisi olur. Bize, kanısında olmanın aslında bir hiç olduğunun ve esasen duyu kesinliğinde hakiki olanın ne olduğunun deneyimini yaşatır. Dil tersine döndürür, kapsayarak aşar yani sahih hakikate yükseltir. Dil kendi içinde dolayımlayandır. Bu olanın, tümüyle tek yanlı olanın, göreceli olanın, soyut olanın içine batıp kaybolmayışımızı sağlayandır. Tersine döndürerek, göreceli olandan yüz çevirtendir. Bu yüzden Hegel, duyu kesinliği hakkındaki irdelemesinin en kritik yeri olan son bölümde diyor ki: Dilin "tanrısal doğası vardır: Kanısında olunanı dolaysızca tesine çevirebilmektedir."[79] Dil tanrısal yani mutlak öze sahiptir. Onda mutlak olan Tanrı'nın, göreceli olmayan mutlak olanın
91 yani aşıcı olanın özünden bir şey vardır. Dil tanrısaldır, çünkü aşıcıdır. Bizi tek yanlılıktan kurtarmakta ve evrensel olanı, hakiki olanı, söylememize imkân tanımaktadır. Böylelikle, kendi var-oluşuna dilin ait olduğu insan, bu olmaklık içinde kanısında olduklarına, ancak bu olmaklıkla, *bu olandan geçerek* erişebilmektedir. Daha keskin bir ifadeyle: Biz yalnızca *bu olmaklığın* kanısında oluyoruz, *çünkü bu olana sahibiz*. Bir şeyin kanısında olabiliyoruz, çünkü "dile sahibiz." Bu en geniş dışlaştırma, dilin en yakın içleştirmesinde mümkündür ancak. Buna, Antik Çağ'daki insan belirlenimi karşılık gelmektedir: ζῷον λόγον ἔχον. *Tinin Fenomenolojisi*'nde dile, şu temel özü içinde sıklıkla karşılaşacağız: Dil, bir kendi olma olarak kendiliğin varoluşunu oluşturmaktadır.[80]

---

[79] II, s. 84 [GW 9: 70].

[80] Bkz. II, s. 382, 491, 533 vd [GW 9: 276, 351, 380-381].

Dil hakkında burada söylediklerimiz, duyu kesinliğinin kendi nesnesi hakkında kendini ifade ederken söylediği "bu olan *vardır*" ifadesinin *ta kendisi* için de geçerlidir. Biz bu belirli tekil varolanın kanısında oluruz ve onun hakkında deriz ki: "Bu vardır." Bununla birlikte şunu ifade etmiş ve söylemiş oluruz: "Haddizatında varlıktır." Hegel açıkça şunu vurgulamaktadır: "Elbette bu esnada, evrensel bu olanı veya haddizatında varlığı *temsil ediyor* değiliz ama evrensel olanı *dile getiriyoruz*."[81] Fakat, diye yanıt vermeliyiz bu noktada, biz bunu dile getirebiliyoruz, çünkü haddizatında varlığı dile getirmiş oluyoruz (ancak konusal olarak değil). Ve dile getirebilmekteyiz çünkü zaten anlamışızdır. Üstelik, duyu kesinliğinde *bu varolanın kanısında olduğumuzda*, onu laf arasında evrensel olarak anlamış oluyor değiliz. Bilakis varlık, zaten hakiki olan yani açımlanmış olan olmasaydı, onun katiyen kanısında olamazdık bile. Bu hakikatten, belirli bir anlamda olanaklı hakikat, kanısında olunanın açımlanmışlığı "ortaya çıkabilmektedir" – tabii eğer onun hakikatinden bahsetmek mümkünse. Çünkü Hegel'e göre böyle bir şey söz konusu değildir. Daha ziyade, bu olanın hakikati tam da bu evrensel olandır. Fakat bu hakikat, duyu kesinliği tarafından kavranılmamakta **92**
ve kendine mâl edilmemektedir. Bir başka deyişle, o henüz bir algı değildir.

Hegel'in ele aldığı problematikte hiçbir muğlak ve rastlantısal spekülasyonun bulunmadığını göstermek maksadıyla genel olarak varlık anlayışına ve onun varolanın açımlanmışlığıyla olan yani ontik hakikatle olan ilişkisine dair bu kısa notları ana hatlarıyla araya katmış olduk. Keza söz konusu varlık anlayışı problematiğinin, şahsi bir bakış açısının alameti olan düzmece bir uğraşının zorla uygulanması olmadığını da göstermek iste-

[81] II, s. 76 [GW 9: 65].

dik. Çünkü bütün bunda, felsefe sorusunun yalın-büyük yankısı vardır sadece: τί τὸ ὄν. Ama tam da bu yüzden, Hegel'in ele aldığı meselenin en iç hatlarını kavramak, başka bir deyişle, onun kendine özgü gidişatına imkân tanıyıp izini sürmek gerekmektedir. Ve bu iz sürme, tartışma demek olduğu içindir ki şu soru ortaya çıkacaktır: Varlığın anlaşılması ve dile gelişi yani dilin kendisi, mutlak olma anlamında mı tanrısaldır? Şöyle de sorabiliriz: Varlığın anlaşılması *aşıcı* mıdır ve aşıcı olan, mutlak olan mıdır? Yoksa Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde aşma olarak serimlediği şey, aslında yalnızca üstü örtük bir aşkınlık yani sonluluk mudur? Burada yaptığımız tartışma, sonluluk ile sonsuzluğun yol ayrımına gelip çatmıştır böylece. Ancak buradaki yol ayrımı, iki farklı bakış açısının karşı karşıya gelmesi demek değildir.

Her ne kadar evrensel olanın dile getirilmesi ve varlığın anlaşılmasıyla (bizim en geniş anlamıyla ele aldığımıza Hegel varlık demez artık) ilgili olarak Hegel'in açıklamasında, akla ilk ve en kolay gelen şey, varolanın kanısında olmada "ontolojik ayrım" problematiğinden yararlanmak olacaksa da, bu sorular onun sorularından tümüyle farklıdır aslında. Batı metafiziğini tamamına erdiren Hegel'de, varlık meselesinin tüm boyutları λόγος'a yöneliktir. Ancak Hegel için λέγειν, yalın önerme demek değildir yani tek yanlı evrensel bir ifade olan "S, P'dir" değildir. Bilakis Hegel için λέγειν, διαλέγεσθαι hâlini al-
93 mıştır çoktan. Bu, iki şeyi ifade eder: 1. διά; baştan sona konuşma, bilme ve konuşmanın kendisinde yatan devinim, mutlak olanın dinginsizliği, duradurmama, bilakis kapsanarak aşma, Platon'daki διαλέγεσθαι, baştan sona doğru gitme. 2. Ama bu yalnızca baştan sona gitme değildir, bilakis onda (Platon'da bile – fakat Platon ile Hegel'in diyalektiği birbirinden temelde farklıdır) yani διαλέγεσθαι'de, başka bir deyişle, aracı olanda kendi-kendine-konuşma yatmaktadır. Dile getirilen, kendine yö-

nelmektedir. Dile getirilenin hakikati, en nihayetinde bende, öznede, tinde yatar. Batı diyalektiğinde tam anlamıyla dışa vurulmasa da diyalektik, *logos* tarafından yani en asli anlamda "mantıksal" olarak kavranmış olan aşımdan başka bir şey değildir. Hegel'in felsefesi (yöntemi) diyalektiktir. Bu, şu demektir: 1. Varlık meselesi, λόγος'a yönelik kalmaktadır; 2. Bu "mantıksal" yönelim, dinginsizliktir yani aşıcı olarak sonusuz-luktan hareketle anlaşılmaktadır.

Hegel ve bir bakıma da Fichte, "önermede form çatışması"[82] görmüştür: "Burada dile getirilenler, formal olarak şöyle ifade edilebilir: Özne ile yüklem ayrımını kendi içinde kapsayan yargı ya da önermenin esas itibariyle doğası, spekülatif önerme tarafından yıkılmakta ve ilk önerme, özdeşlik önermesine dönüşerek söz konusu ilişkinin karşıtlığını içermektedir."[83] Fakat spekülatif yani "felsefi" önermede özne ile yüklem arasındaki yalın ayrım, özdeşlik nedeniyle yok ediliyor değil, bilakis kapsanarak aşılıyordur. O, aşıcı önermedir. Onda "var" dile getirilir. Genel önermedeki bu dingin "var" içine Hegel, aşımın mutlak dinginsizliğini taşır. Hegel'in tüm felsefi yapıtı, bu dinginsizliği edimselleştirmeye yöneliktir.

§ 7. Dolaysız Olanın Özü Olarak Dolayımlılık ve Diyalektik Devinim 94

a) Duyu Kesinliğinin Özü Olarak Kanısında Olma; Kanısında Olmanın Tikelliği ve Evrenselliği

Buraya kadarki irdelememizde şu yolu izledik: Duyu kesinliğinin, kendi nesnesi hakkında ve dolayısıyla kendisi hakkında ne söylediğine kulak verdik. Bize şunu söyledi: Onun nesnesi, kendinde varolandır, hakiki olandır, özsel

[82] II, s. 49 [GW 9: 43].

[83] II, s. 49 [GW 9: 43].

olandır; bilme olmasa da var olandır. Var olması gerekmeyen bu bilmenin var olabilmesi için, nesnenin var olması şarttır ama. Özsel olan nesnedir; onun hakkındaki bilme yani kanısında olma ise özsel olmayandır. Nesne olarak "bu olanın" ne olduğunu daha yakından soruşturduğumuzda ise şunu elde ettik: Bu nesne, tekil olan "bu olan" yani süregiden değildir, bilakis sürekli değişendir; süregidene, şimdi ve burada olana karşı kayıtsız kalan ve özsel olmayandır. Nesne, kendinde olan olarak hakiki olan değildir, bilakis *benim* nesnem olduğu *takdirde*, *benim* tarafımdan, bilen tarafından kanıya dahil edildiği yani şimdi ve buradaki biçimiyle bu olan olarak karşılaştığım takdirde hep "kanısında olmamın" nesnesidir. Nesne *vardır*, çünkü bu olan *ben*, onu bilmekteyimdir. Böylelikle her şey tersine dönmüştür artık. Daha öncesinde özsel olmayan ve kayıtsız kalınan (yani bilme ve bilen ben), şimdi özsel olan olmuştur. Duyu kesinliğinin hakikati, kendi nesnesinden sıyrılmış, ondan uzaklaştırılmış ve bilmede, "ben biliyorum"da kendini raptetmiştir. Oradan uzaklaştırılmıştır ve uzaklaştırılabilirdir de, çünkü orada bulunması ve alınması bir yanılsamadan ibarettir: Duyu kesinliği kanısıdır; kendinde kaybedilmişlik içinde dolaysızca var olduğu yanılsamadır.

Ancak dikkat etmek gerekir ki söz konusu sıyrılma ve uzaklaştırma ve "ben biliyorum"a itilme, bizim keyfi ey-
95 lemlerimizle gerçekleşmiş değildir. Bilakis burada duyu kesinliğinin kendini nasıl çürüttüğü gösterilerek gerçekleşmiştir. Zira o, kendi hakkında *söylediğiyle*, kanısında olduğunun aksini dile getirmiş olmaktadır (ve tersi).

Ama şimdi, daha başlangıçta, duyu kesinliğinin hakikatinin kendi nesnesinden uzaklaştırılmasının bu ilk ediminde, onun nasıl ivedilikle "ben biliyorum"un, bilenin ve bilmenin yönünü tuttuğunu görmemiz gerekir: Bilincin henüz ilk defa olarak, henüz uzak ve aynı zamanda

kısa süreli bir kendine gelişidir bu. Bu olmanın ve kanısında olmanın mutlak dinginsizliğinin adeta ürküp harekete geçtiği ve artık asla dinginliğe kavuşamadığı, ötede olmaklığın ve tek yanlılığının en dış kenarında harekete geçen tinin fenomenolojisinin ilk başlangıcıdır bu. Zira duyu kesinliğinin hakikatinin kendini bu olandan çekip kanısında olmaya yönelmesiyle meselenin sonu gelmiş olamaz. Bu yüzden Hegel demektedir ki: "Her ne kadar duyu kesinliği nesneden uzaklaştırılmış olsa da, bu sayede kapsanarak aşılmış değildir. Bilakis yalnızca bene geri itilmiştir. Deneyimin bu kendi realitesi hakkında bize neyi gösterdiğine bakmak gerekir."[84] Bu son cümleyi, bütün yöntemsel kapsamı içinde ele almak gerekir. Daha önce söylemiş olduğumuz şeyler sayesinde bunun üzerine daha ayrıntılı bir tartışmaya girmemize de gerek olmayacaktır artık.

Deneyim – mutlak bilmenin ışığı altında tezahür edene kendini aşıcı hâlde bırakmadır. Bu deneyim "bize" bir şeyi göstermektedir – biz denilenler, buradaki üniversiteye kayıt yaptırmış bulunan ve tesadüfen öğrenci olan, yine burada öğretim üyesi olarak çalışanlar değildir. Bilakis biz denilen, aşıcı olarak bilenlerdir, *tinde* edimsel olanlardır. Deneyim bize, duyu kesinliğinin realitesi hakkında bir şeyler yani onun hakikatte *ne* olduğu hakkında bir şeyler gösterecektir. Mutlak deneyim söz konusu olduğunda daha baştan itibaren öz hakkında soru sorulmaktadır. Deneyimde bulunmak demek, aşıcı aşılma öncesinde ve sırasında neyin süregittiğini temaşa etmek 96
ve seyretmek demektir. Demek ki burada öncelikle sorulması gereken, duyu kesinliğinin realitesinin hakikatte "bu olan" değil "kanısında olunan" olup olmadığıdır.

"Demek ki onun [duyu kesinliğinin] hakikatinin gücü *ben*de, benim *görmemin*, *duymamın* ve sairenin dolaysız-

[84] II, s. 77 [GW 9: 66].

lığında yatmaktadır."[85] Duyu kesinliği, kanısında olmanın sayesinde mi hakiki olur? Duyusallık içinde gördüğümü ve duyduğumu benim kendiminki olarak, benim görmem ve benim duymam olarak içime almamın gücüyle mi hakiki olur? Hegel için "kanısında olma," kanısında olunana yönelinmişliği değil, bilakis "kanıya dahil etmeyi" yani mâl etmeyi, mâl edileni mâl edene geri almayı (*recipere*) imlemektedir. Her ben, görerek duyarak kanısında olduğundan, kendi gördüğünü kendininki olarak aldığı ve yalnızca bunu öyle kıldığı için, tümüyle dolaysız davranır ve bu sırada hiçbir şeyin onu rahatsız etmesine izin vermez, bir tek gördüğü şey onu etkiler. Böyle de olmalıdır zaten, dolaysızca ona kendini vererek yalnızca onun kanısında olacaktır çünkü. Kanısında olmada, duyu kesinliğinin dolaysızlığı yatmaktadır ki biz buna dolaysız bilme diyoruz. Demek ki dolaysızlığı, kanısında olmanın nesnesinde aradığımızda yanılmışız. Zira yalnızca kanısında olma içinde kanısında olunur. Her ben, *kendisinin olanın kanısında olur*. Kanısında olduğu bu şey, onun bu olanıdır. Bu olarak ben, kürsünün, buradaki olan olduğunu iddia ediyorum. İstasyondaki makinist, lokomotifi, buradaki olan olarak iddia eder. Keza her bir ben, aynı hak ve aynı onaylama minvaliyle (tümüyle dolaysızca ve herhangi bir dolambaçlı yola girmeksizin yalnızca kendinin olanı ele aldığına izafeten) kendininki olanı iddia eder. Buradakinin kürsü olduğunu söyleyen birine deli diyecektir makinist. Duyularını yitirdiğini ve kanısında olma sırasındaki dolaysız olanı kendininki olarak almayarak saçmaladığını söyleyecektir. Aynı şekilde buradakinin Feldberg olduğunu da söyleyemem. Bunu söyleyemem, çünkü kanısında olma sırasında onunla karşılaşamam; hem onunla hem de başka bir şeyle karşılaşamam. Kanısında olma sırasında, ona uygun gelen anlamda, yalnızca benim olan üzerinde dururum.

[85] II, s. 77 [GW 9: 66].

97 Eğer biz, yukarıda olduğu gibi, makinistin kendininkine ve bizim buradakine dikkat ediyorsak, kanısında olmakten zaten çıkmış oluruz, kanısında olma içinde değilizdir artık, saf kendi-için-bırakmada değilizdir. Şunun kanısında olma ile bunun kanısında olmayı birbiriyle karşılaştırdığımızda görürüz ki: Her kanısında olma doğrudur ve hepsi de aynı minvalde doğrudur ve her biri aynı şekilde onaylıdır. Ama tam da *öyle oldukları için*, hepsi aynı hak ve aynı minvalde doğru olduğu için, hiçbiri bir diğerine göre öncelik hakkı elde edemeyecektir. Tam tersine: Her kanısında olma, bir diğerine kendi hakkını aynı hakla reddetmektedir. Her biri birbirini yok etmekte, birbirini ortadan kaldırmaktadır. Her kanısında olma, çokluğun oluşumuna kendi başına katkıda bulunmak suretiyle yapar bunu. Eğer biz (şimdi olduğu gibi), her bir kanısında olmanın diğer kanısında olmalarla yaşadığı bu adı konulmamış savaşı temaşa edersek, bu savaşta birbirini yok etmenin söz konusu olduğunu söyleriz. Oysa tam da bu yok olma *var olduğu* takdirde, ondaki şey her ne ise o kalıcı olabilmektedir. Yok olan bu çokluktur yani her bir kanısında olmanın, her bir benin çokça olmasının yok olmasıdır. Yalın olan ise kalıcı olandır. Yalın olan, çokluk içine çekilemeyendir, her bir "ben *kanısındayım*"da yalın olarak kanısında olmadır ve her bir "*ben kanısındayım*"da ben olandır. Ben "ben" dediğimde, kendimin kanısındayımdır, buradaki benin ve yalnızca bu benin. Ama ben "ben" diyorsam, *herkesin* diyebileceği bir şey demiş olurum. Herkes ben diyebilir, çünkü herkes bir bendir. Ben "ben" derken neysem, herkes de odur. Herkesin olduğu bu yalın şey, her kanısında olmada dolaysızca bulunuyor değildir, bilakis herkes hep dolaysızca herkestir yani çokluktur.

Biz çoklu olandan geri dönersek yani onun kendini-yok-edişinde neyin geride kaldığına bakarsak ancak,

yalın olan *bizim için* var oluyor olacaktır. Yok olana bakma minvaliyle kalıcı olanı temaşa ve seyretme içindeyken biz, her ikisi arasındaki *dolayımlayan* tutum içinde
98 oluruz. Biz *yalın* olanı, dolayımlayarak buluruz. Ben ve kanısında olma: Meğer duyu kesinliğinin hakikat gücünün onlarda bulunduğunu tahmin ettiğimiz bu evrensel olanlar da dolaysız değilmiş.

b) Ben ile Nesne Arasındaki Ayrımsızlık Olarak Duyu Kesinliğinin Dolaysızlığı; Evrensel Olana Doğru Devinimi İçinde Serimlenmiş Olan Tekil Şimdi

Yukarıdaki irdelemelerden ne elde etmiş olduk? Duyu kesinliğinin dolaysızlığı, ne bu olanın dolaysızlığından ne de kanısında olmanın dolaysızlığından oluşur. Duyu kesinliğinin bu iki momentinin hiçbiri (ne nesnenin kendindeliği ne de kanısında olmanın kendi içinliği) kendi başına açıkça dolaysız olan değildir. Duyu kesinliğinin dolaysızlığı, kendinde *ve* kendisi için bir dolaysızlıktır. Her ikisi, dolaysızlığı bir arada oluşturur. Duyu kesinliğinin özünün doğru olarak kavranması bakımından bu ne demektir?

Nesnenin ve kanısında olmanın bir arada olması – bu şu demektir: Bilme bütünü olarak duyu kesinliği, nesne ile bilme minvali karşıtlığına izin vermez kendi içinde. Duyu kesinliği, hem kendinde olarak hem de kendisi için bu karşıtlığın *ortaya çıkmasına* izin vermediği gibi, böyle bir şeyi *ortaya çıkarmaya* herhangi bir sebebi de yoktur. Kendi dolaysızlığını birine *veya* ötekine bağlamasına da sebep yoktur zaten. Duyu kesinliği, tümüyle dolaysızlık içine dalmıştır ve onu tümüyle kendi içine çekmiş, kendisini de onun içine bırakmıştır. Duyu kesinliği, bir dolayımsızlık olan kendine *bir bütün olarak* tutunmaktadır. Onun özü olarak *bu bütünü* vazetmek gerekir. Eğer

nesneyi özsel olan ve kanısında olmayı özsel olmayan olarak tespit edersek (veya tersi), o zaman onu tümüyle ıskalamış oluruz. Zira duyu kesinliği bakımından böyle 99
bir ayrım yoktur. Duyu kesinliği, ben ile nesne arasındaki ayrımsız ve aynı kalan ilinti olarak varlığını korur. Bu öyle bir ilintidir ki hem ilintinin öğeleri hem de ilintinin kendisi birbirine göre ayırtsız ve ayrımsızdır. Hiçbir şey henüz ayırt edilmemiş, kendinden çıkmamış veya kendine çıkmamıştır. Bilakis hep bu olanla hemhâldir. Bu olan, herhangi bir bilme ve sahip olma minvaline karşı ayırt edilmiş bir nesne *olarak* da var değildir.

Kendi anlamı bakımından duyu kesinliği, kendi şuradalığına odaklanışına odaklıdır. Benin kanısında olduğumda, bu olanımın yani benim bu olanlığımın kanısında olduğumda, her şey tamamdır, benim odaklanmam tamamdır artık. Tam da bu kanısında olmada, onu adeta daha iyi yapmak üzere kendisinden sıyrılmanın herhangi bir sebebi yoktur. Duyu kesinliği, kendisi ne ise onu terk etmek için herhangi bir sebebe sahip değildir. Tam tersine, o yalnızca tek bir şeye odaklanır: Kendi kanısında olduğunun içinde, kendini anlama. Ben: Benim için bu kürsü burada olandır. Ben: Bir kanısında olan olarak "arkamı dönmüyorum"[86] ki burada olan kürsü-değil olmasın. Buradakinin bir lokomotif olabileceğinin "de farkında değilim."[87] Ben birbirinden ayrı burada ve şimdileri karşılaştırıyor da değilim. Bilakis benim bu kanısında oluşum, kendi en zati anlamı bakımından *benim kendimin kanısında olduğum şeyde durup kalmadır*. Önceki örneğe dönecek olursak: Öğleden önceyken tahtada "şimdi, öğleden sonradır" yazısını okuyan kat görevlisi, *edimsel* olarak kendi kanısında kaldığı takdirde, şimdi öğleden önce olduğu üzerinde yalın biçimde ısrar edecek-

[86] II, s. 79 [GW 9: 67].

[87] II, s. 79 [GW 9: 67].

tir. Üstelik şimdi, vaktin ne olduğu kendisine sorulduğunda, tam da bu kanı üzerinde ısrar edecektir.

Eğer daha önce sunulmuş olan bir duyu kesinliğine karşın *biz* şunu demişsek: "Şimdi, gündüz değil gecedir," o zaman, duyu kesinliğini edimsel olarak dolaysız olan olarak alıyorsak (ki şimdi öyle olduğu ortaya çıkmıştır), duyu kesinliği kendini buna hiç dahil etmeyecektir. Demek ki *bizim* temaşamız, onu daha önceki hâlde kendi
100 dolaysızlığı içinde geçerli kılmamış, bilakis onu, olmadığı bir şeye zorlamıştır. Onu, bizim için olan bir şeye zorlayarak tersine çevirmiş oluruz.

Bu durumda tek bir şey geriye kalıyor: Ona doğru "adım atıp katılmak," onun bize şimdi ve buradanın ne olduğunu gösterip söylemesine izin vermek. Söz konusu kanısında olmanın şimdisini sabitlememiz ve ona "daha sonra" başka bir şimdiyi karşılık olarak sunmamamız gerekir. Aynı şekilde, buradayı da terk etmememiz ve "ondan uzak" olan bir başka buradayı öne sürmemeliyiz.

Dolaysızlık hakkında yaptığımız dolayımlı temaşa ve arayışımız, onu henüz sahih ve tam olarak hesaba katmadığımızı göstermiştir. Şimdi yapılması gereken, dolaysız olanın dolaysızlığını ciddi olarak ele almak yani onun *kendi hakikatini* geçerli kılmaktır. Yapmamız gereken, tümüyle ve yalın olarak *bu olan* bene dönüşmek, tümüyle bu olan ve kanısında olunan içine dalmış olarak kalmak ve bu dalmışlık içindeyken şimdi olmaklığın kendisinin ne olduğunun bize gösterilmesine izin vermektir. Öyleyse, dolaysız olanı dolaysızca kavramaya yönelik son girişimimize artık başlayabiliriz.

"*Şimdi* gösteriliyor; *bu olan şimdi. Şimdi.*"[88] Şuna dikkat edelim: Artık burada önemli olan, şimdinin gündüz veya gece olması, şimdinin bir vakit olarak ele alınması değildir. Bilakis şimdi, kendi içinde bizatihi olarak ele

[88] II, s. 80 [GW 9: 67].

alınmaktadır. "Şimdi." Nedir şimdi? Şimdi dediğimde bile şimdi artık geçmiş olandır. Şimdiye şu aittir: Şimdi var olunca artık var olmamaktır. Demek ki şimdi bir geçmiş olandır. Geçmiş olan olarak ise, varlığın hakikatine sahip değildir artık: "*Geçmiş olan* sahiden artık bir *öz değildir*."[89] Başka bir deyişle o, kalıcı bir mevcut olan değildir. O var değildir. Oysa biz, şimdinin varlığını ele almaktaydık.

Böylelikle şimdiyi, kendisinin bizden talep ettiği şekilde ele almış olduk. Peki, bu sırada ne oldu? Şimdiyi yalın olarak kavradıysak da kaçınılmaz olarak artık-şimdi-değil'i kavramış olduk ve şu hakikate vardık: Şimdi bir geçmiştir. Zira şunu demek zorunda kalmıştık: Geçmiş olan olarak şimdi artık var değildir. Böyle deyince, bu ikinci hakikati de kapsayarak aşmış ve bu suretle *şimdinin ne olduğunu* söylemiş olduk: Şimdi, dolaysızca yalın olan değildir. Bilakis kendi içinde refleksiyon edilmiş olandır yani öteki olmak içinde kendi kalan yalın olandır. Şimdi, mutlak olarak çok şimdidir – evrensel olandır. 101

Gösterme – şimdi olanla gerçekleştirdiğimiz ve onun önce ne olmadığı ve sonra da ne olduğunun deneyimi budur. Bu yüzden gösterme, dolaysız bilme değil, bilakis bir *devinimdir* yani dolayımlamadır. Aynı şekilde, duyu kesinliği içinde bilinen de dolaysız yalın olan değil, bilakis dolayımlı yalın olandır. Başka bir deyişle, bir bütün olarak duyu kesinliğinin ne *olduğu*, gösterildiği takdirde kendisinde neyin kaldığıdır, devinimdir, bu devinimin tarihidir. Duyu kesinliğinde hakiki olan, bu tarih içinde kavranır ve alımlanır. Bu tarih içinde duyu kesinliği kendini geliştirir ve (kendindeki) hakiki olanı alır ve algı olur. (Bkz. Hegel'in "icra edilen" deneyime karşı olarak tesis edilen "evrensel" deneyim hakkında söyledikleri: II, s. 81 vd [GW 9:68].)

---

[89] II, s. 80 [GW 9: 67].

c) Sonlu Olanın Kapsanarak Aşılması ve Diyalektik Olarak Mutlak Bilmenin Sonsuzluğu; Hegel Diyalektiğiyle Tartışmanın Hareket Noktası – Varlığın Sonsuzluk ya da Sonluluğu

Hegel'in dolaysız bilmeyi nasıl serimlediğine ve buna ilişkin bizim yaptığımız yoruma bir bütün içinde dönüp bakınca, bunların hepsinin tuhaf bir "hikâye" ve sürekli bir gidiş geliş oluşturduğu görülmektedir. Onlar, bunun içinde bizim için kendi hakikatine kavuşmuştu. Ama bu hakikat, diğerleri arasındaki herhangi bir hakikat değildir (örneğin bizim onun hakkındaki görüşümüz değildir). Bilakis duyu kesinliğinin haddizatında sahip olabileceği
102 yegane ve sahici hakikattir (şayet bir şey yalnızca aşma içinde ve aşma için *var oluyorsa*). Dolaysız bilmenin dolaysızlığının özü dolayımlılıktır. Dolaysızlıktan dışarı *düşmeme*, bu dışarı düşmeyi önleme ve böylelikle tümüyle onun *içinde* kalma gayreti kendini göstermişti her seferinde. Ama şuna dikkat etmek gerekir: Biz mutlak bilenlerin ve mutlak olarak bilmeyi *isteyenlerin* gayreti zaten hep bu idi. Demek ki bu gayret, bir anlamda zaten ilkece başarısızlığa mahkum imiş. Çünkü dolaysız bilme ve onun özü hakkında haddizatında *soru sorduğumuzda*, zaten dolaysızlığı aşmış oluyoruz. Yapılabilecek tek bir şey kalacaktır: Bu türden edimsel bilmenin tümüyle içine dalmak suretiyle onu icra etmek. Başka bir deyişle, yalnızca kanısında olmak – ve *soru sormamak*.

Başlıkta "Kanı"nın yer alması, yalnızca kanısında olmakla kalınmayacağını, bununla ilgili soru da sorulacağını ifade etmektedir. Bu öyle bir soru sormadır ki kanısında olmanın ve bu olanın hakikat ve varlığının (özünün), neyin içinde kalıcı kalabileceği önceden belirlenmiş olmaktadır. Ama yine de bu yoldan giderek, dolaysımsızlığın kendisini bizatihi bilince taşımış ve dolaysızlığı kendi dolaysızlığı içinde kavramak istediğimizde

bunu asla dolaysımsızca yapamadığımızı görmüş olduk. Pozitif olarak ifade edecek olursak: Dolaysız olanın dolaysızlığını kavrama, bizden aşıcı dolayımlamanın en çok gayretini talep etmektedir. Bu dolayımlama dolaysız olandan başladığı ve başlangıçta tümüyle belirlenimsiz olarak kendini geçerli kıldığından, A'nın bu birinci bölümü (ve genel olarak A'nın tümü) kendine özgü zorluklara sahiptir. Hegel ilk önce duyu kesinliğini veya dolaysız olanı kendi *dolaysızlığı* bakımından aşıcılık ufkundan hareketle tesis ettiği için, duyu kesinliği bu tesis etme sayesinde görünür hâle gelebilmektedir yalnızca. Keza bu tesis etmenin ışığı altında icra edilen, kırılmış ve kaybolmuş olanı geri kazanan, bütün, bozulmamış ve dokunulmamış olarak gösterebilen bir *yeniden tesis etme*, duyu kesinliğini görünür kılabilmektedir ancak.

Başlangıcı zorlu kılan, meselemiz dolaysız olanı kav- **103**
ramak iken daha ilk baştan itibaren bir tesis etmede bulunmak zorunda olmamızdır. Üstelik bu tesis etmede durup kalamıyor (kendi bakımından onun sonucunu tek yanlı olarak alsak bile), bilakis ondan geri dönüp yeniden bir tesis etmede bulunmamız gerekiyordur.

Aşıcı yeniden tesis edici tesis etmenin bu gidiş gelişlerine kendimizi kapatıp devinimin tümüne dahil olmazsak eğer, tüm anlama olanaklarını bir anda feda etmiş oluruz. Şimdi yapılması gereken, sunmuş olduğumuz yorumu ezberlemek değil, onun yardımıyla yalın metni yeniden okuyarak yorumumuzu ortadan kaldırmaktır. Bunu herkes kendi başına yapmak durumundadır.

Hiçbir çağ, içinde bulunduğumuz çağ kadar çok şey bilen, herhangi bir şeyi çabucak bilmeye ve bunları herkese hünerli biçimde kabul ettirmeye yarayan pratik araçlara sahip olan bir çağ olmamıştır. Gelgelelim hiçbir çağ, şeylerin özü hakkında bizim çağımız kadar da az anlayış sahibi olmamıştır. Anlayışımızın azalması, çağımızın genel bir aptallaşmaya kurban gitmiş olması yüzün-

den değildir. Bilakis her şeye sahip olma hırsına rağmen çağımız, her türlü yalın ve özsel olana karşı, gayret ve *dirayet* talep eden her şeye karşı kendine özgü bir bıkkınlıkla direnmektedir. Günümüz insanında *sabır* denilen erdem, tükenip yok olduğu içindir ki bu duruşsuzluk yeniden yayılabilmiştir.

Sabır – olmasını dilediğimiz şeyin olması için, sebatkâr dikkat hâlindeki sakin bir seziştir. Tüm patırtılı koşuşturmalara sırtını çevirmiş ve Dasein'ın bütününe kendini salmış bir kaygıdır. Sabır, şeylere göre üstün olmamızın en hakiki *insani* minvalidir. Sahici sabır, felsefe yapmanın temel erdemlerinden biridir. Odunları, doğru ve seçilmiş parçalarla istiflememiz gerektiği anlayışıdır. Çünkü ancak bu sayede günün birinde bunlar alev alıp
104 tutuşabileceklerdir. Birinci ve sonuncu şeylerde sabır (yani "sabrın ta kendisi"): Bu sözcük kendini özsel dilden artık geri çekmiştir. Ama bu sözcüğün bir slogan hâline gelmesini de istemiyoruz. Bilakis onu icra etmemiz, icra ederken pratiğini yapmamız gerekmektedir. Ancak böyle bir pratik içinde kendi Dasein'ımızın sahici ölçütlerine ve ona kendini sunanlarla ilgili keskin bir ayırt edebilme yetisine erişebileceğizdir.

Başlamadan önce bitirmek, böylece hemen bir sonrakine geçerek hâlen *süregiden* sabırsızlığını onda tatmin etmeye çalışan çoğunluğun bu sabırsızlığı; işte tam da bu sabırsızlık, etkin hâle getirmek istediğimiz yapıta doğru attığımız ilk çekingen adımlarımızda bize hâkim olmak isteyecektir.

Tinin Fenomenolojisi'nin hemen başında, adeta üstesinden gelinemeyecek devasalıkta bir meydan okumayla karşılaşılır. Bu meydan okuma, bizatihi ve kapsamlı olarak ele alınmamış olduğu için, devasalığı daha da artmaktadır. Edimsel başlangıçla ilgili somut olarak konuşmak gerekirse, bu meydan okuma şöyledir: Tam da dolaysız bilmenin kavranması söz konusu olduğunda, bir

tesis etmede bulunmak gerekmekte, üstelik bu, mutlak bilme ışığı altında yapılmak durumundadır. Aynı zamanda, bu tesis etmenin sonucunu tek yanlı alarak orada durup kalınmayacaktır da. Bilakis bu tesis etme, dolaysız bilmenin yeniden tesis edilişini devralmalıdır. Böylelikle yeniden tesis edici tesis etmenin yukarıda bahsettiğimiz tuhaflığına, onunla birlikte zorunlu olarak başlayan ve kısaca "diyalektik" denilen yöntemin deviniminin gidiş gelişlerinin kafa karıştırıcılığı da eklenmiş olmaktadır.

Kimsenin kaçınamayacağı bu zorlu durumla karşılaştırıldığında (başlangıçtaki anlayamama, başka bir deyişle, nihayetinde bütünün tamamen yanlış anlaşılması), başta gözümüzün korkması ve okumaktan vazgeçmemiz, aslında bir ehvenişerdir. Daha büyük şer ise, "diyalektiği" anlamayı, bir tür kurnazlık ve dümen olarak görüp onu nihayet çözüp taklit edebileceğimiz kanısında olmaktır. Bir bakıma böyle bir şey elbette mümkündür. Hatta o kadar ki böylesine sıyrılmış bir düşünme tarzına hiçbir şey karşı gelemeyecek ve kendisi için bütün kapılar adeta ardına kadar açılmış olacaktır: Ancak bu kapılar, bir boşluktan başka bir boşluğa açılacak, bu sırada, edimselliğin tamlığına egemen olduğumuz kanısı doğacaktır. 105

Diyalektiğin bu tehlikeliliğine, geç dönemlerinde *Hegel'in kendisi* bile bütünüyle hâkim olamamıştır. Belli bir problematikten doğmuş ve kendi felsefi varoluşunun en zati tözselliğiyle dolmuş olan diyalektik, bizzat Hegel'i bile zorlamıştır. Bu yüzden Hegel, diyalektiğin kendi içinde üretken olduğunu açıkça tecrübe etmiş, onu tecrübe etmek mecburiyetinde kalmıştır. Tesis etme ilkesinin (ki diyalektik, onun açımlanmış hâlidir), edimsel olanın edimselliği tarafından talep edilip edilmediği, Hegel için sorun oluşturmamıştır. Zira o, talep ediliyordur zaten. Çünkü Hegel için varlık, daha baştan itibaren mutlak olarak anlaşılmakta ve bu mutlaklık ve sonsuz-

luk herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Keza onun sorun oluşturması haddizatında olanaksızdır zaten. Bunun altında, Hegel'in kendi tininin dar görüşlülüğü ve hatta kişisel olarak inanışlarından ödün vermezliği gibi nedenler yatıyor değildir. Bilakis bunun nedeni, dünya tininin kudretinin bizatihi kendisinde yatmaktadır. Dünya tini, kendi yörüngesinde sonuna kadar gitmektedir. Bizler ise onun bu yörünge üzerindeki küçük gezegenleri gibiyizdir.

Her sahici felsefe biriciktir. Ancak böyle olduğu içindir ki belirli bir çağda ve o çağın tin ve gücüne uygun olarak *yinelenebilme* olanağına ve edimsel olabilme kudretine sahiptir. Ama bu, tıpkı *Kantgesellschaft* [Kant Cemiyeti] veya şimdilerde *Internationaler Hegelbund* [Uluslararası Hegel Birliği] tarafından günümüzde uygulandığı şekliyle, doğrudan (er ya da geç) aleladeleştirilerek asla gerçekleştirilemez. Oysa kendi zavallı itibarlarımızı karşılıklı olarak teminat altına almak için felsefecilerin isim ve eserlerine sığınmaktan başka çok daha farklı imkânlar vardır. Ama ne yazık ki bu yeni yılda yani Hegel'in ölümünün yüzüncü yılında, tesadüfen ve keyfi olarak bu sayının yüz olması münasebetiyle birtakım kabiliyetsiz gayretkeşlerin Hegel hakkında gevezelik yapmalarına engel olunamayacaktır.

Hegel'in yapıtının biricikliğini korumak, ancak ilk
106 ve nihai tartışmaya soyunabilmekle mümündür. Bu öncelikle şu demektir: "Bu tartışma kendi zorunluluğunu nereden almaktadır," *sorusunu* tartışmaya dahil etmek, başka bir deyişle, Dasein'ın iç nedenlerinden ve bizatihi felsefenin kendi konusundan hareket etmek zorundayız.

Tartışmamızın kesişim noktasını, felsefenin kılavuz ve temel sorusu olan *varlık sorusunda* arayacağız. Şöyle bir soru ortaya çıkacaktır: Özü bakımından varlık sonlu mudur? Bu sonluluk, temelli olarak felsefenin problematiği içine yerleştirilmek mecburiyetinde midir? Eğer öyleyse,

bu nasıl yapılacaktır? Sonluluk, varolanda adeta yalnızca hazırda bekleyen ve vakti geldiğinde ele alınabilen bir nitelik midir? Yahut bu soruyu şöyle de ifade edebiliriz: Mutlak bilmenin sonsuzluğu, varlığın hakikatini belirlemekte midir ve böylelikle tüm sonlulukları zaten kendi içinde kapsayarak aşmış mıdır? Böylelikle her türlü felsefe yapma, yalnızca bu kapsayarak aşma *içinde* ve kapsayarak aşma *olarak* mı devinmektedir yani *diyalektik* midir? Böylece şimdiye kadarki metafizikte bu soru, henüz kavranılmamış kalarak çoğunlukla yüzeysel olarak ve kısa mesafeler içinde devindiren bir soru şekline bürünmüştür (daha doğru bir ifadeyle: bu soru henüz ortaya çıkmamıştır ve halihazırda ortaya çıkarılmak durumundadır). Çünkü sonlu varolanlar (*ens finitum*) ile sonsuz varolanlar (*ens infinitum*) arasında çoktan beridir ve az çok şans eseri ayrımda bulunmuş olmamız, *varlığın* özü hakkındaki soruyla ilgili olarak tam da kayıtsızlık içinde kaldığımızı kanıtlamaktadır.

Hegel'le yapılacak tartışmayı bu şekilde belirlemek yalnızca konusal-tarihsel bir zorunluluk değil, bilakis aynı zamanda verimlidir de. Çünkü Hegel için varlığın sonsuzluğu, formal bir ilke olarak kalmaz, bir bütün olarak varolanların temel deneyiminden doğarak Batı felsefesinin sahih geleneğiyle olan iç bağlılığını da korur.

d) Varlığın Sonsuzluğu Meselesiyle İlintili Yönelme Noktaları: Tinin Göreceli Olandan Kendini Aşması; Sonsuzluğun Mantıksal ve Öznel Gerekçelendirilişi 107

Yorumumuza kaldığımız yerden devam etmeden önce, varlığın sonsuzluğu meselesiyle ilintili birkaç yönelme noktasını sunmak istiyorum. Onları açıklamaktan ziyade tek tek sıralamakla yetineceğim.

Öncelikle söz konusu yapıtın genel niteliğini açıklamak üzere "Bilincin Deneyiminin Bilimi" ve "Tinin

Fenomenolojisinin Bilimi" başlıkları hakkında söylediklerimizi hatırlamakta yarar vardır.[90] Hegel için "deneyimleme" şu demektir: Bir şeyin hem ne olmadığını hem de ne olduğunu bir arada bilme. Yine aynı şekilde Hegel için "tezahür etme" ve "fenomen olma" şu demektir: Bölünme içinde, kendiyle özdeş olma içinde kendine öteki olma. Tinin tezahürünün deneyimi tarihi, bilmenin bu olana ilişkin en dolaysız ve en tek yanlı ilintilenmesinin en aşırı uzak kalımından hareket eder. Tinin bu kaybolmuşluktan kendine varmasıyla yani az önce karakterize ettiğimiz anlamda göreceli olandan kendini sıyırıp onu kendi içinde eritmesi sayesinde tarih, kendi yoluna koyulur. Tinin kendini göreceli olandan aşması, bu yapıtın tasarım bütünü içinde ayrıcalıklı bir durağa sahiptir: A ve B'den geçilerek birlikte C'ye varma. Kabaca da olsa görmüştük ki ancak C'yle birlikte mutlak olan âlemine sahih olarak ve açıkça adım atılmakta ve buradan itibaren bu iki bölüm birbirine kavuşmaktadır.

Tinin göreceli olanı aşması, bilincin kendi tek yanlılıklarına bölünmüşlük ve parçalanmışlığının üstesinden gelmesidir. Böylesi bir üstesinden gelme olarak *aşma*, parçalanmışlıktan kurtulmadır aynı zamanda. Mutlak olan, aşma olarak *mutlak aşma* olur. Bu yüzden, üstesinden gelinmesi gereken sonluluğun, *Tinin Fenomenolojisi* içinde tam da adı geçen durakta özellikle ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Zira burada bilincin bölünmüşlüğü kendisi tarafından bilinmekte ama bu bilme içinde henüz aşılmış olmamaktadır. Tam tersine, bu bilme söz konusu parçalanmışlığı keskinleştirmektedir. Kendi bölünmüşlüğünün bilincinde olan bu bilince, Hegel "mutsuz bilinç" demektedir. Uzun bir bölüm olan B'nin ikinci kısmı, bu yüzden sonlara doğru doğrudan C'ye geçiş yapan

108

[90] Yukarıda s. 25-37 [Orijinaldeki sayfa numarasına göre –çn].

son parçasında mutsuz bilinci ele almaktadır.[91] Bilincin bilinçli olarak mevcut olan parçalanmışlığının mutsuzluğu, mutlak olanın mutluluğunun birliği içine taşınacaktır. Fakat bu mutluluk, tüm mutsuzlukları başından atmış olarak kendisi için mevcut olan bir saadet değil, bilakis mutsuzluğa hâkim olan ama kendisi bakımından bu sırada tam da ona muhtaç olan bir mutluluktur.

Mutluluk ile mutsuzluğun bu birlikteliği, üçüncü bir öteki içinde değil, bilakis mutsuzluğu kendine ait kılarak kendine varan bir mutlulukta var olmaktadır. Bölünmüş olanın, birlik içindeki bu türden olan birlikteliği, *sonlu olanın hakiki sonsuzluğunu* oluşturmaktadır.

Hegel'in sonsuzluk kavramıyla ilintili olarak şu iki hususa dikkat etmek gerekir:

1. Hegel henüz daha erken dönemlerindeyken yani felsefenin yolu üzerinde sahih olarak karar kıldığından itibaren, bir başka deyişle kendisinin teoloji döneminin ardından, sonsuzluk fikrini, varlık meselesinin Batı felsefesinin gelenek ve yaklaşımı içinde kendiliğinden anlaşılırcasına kök saldığı yere yani λόγος'a bağlamıştır. Bu yaklaşımını, düşünme ile mantığı spekülatif biliş yani diyalektik olarak kavradığını ifade ederek göstermiş olmaktadır. Buna göre, daha önce de sıklıkla vurgulandığı üzere diyalektik, spesifik olarak kavranılan varlık *meselesinin konusal içeriği* üzerinden gerekçelendirilmektedir. Demek ki diyalektik, "hem öyle hem böyle" diye ifade edilen ve onun sayesinde her şeyin yapılması mümkün olan, felsefenin konusu (varlık meselesi) karşında sebebi meçhul bir gamsızlık gösteren bir iktidar aracı olarak göz kamaştıran ve hatta insanları efsunladığı için dev-

[91] II, s. 158-173 [GW 9: 122-131].

ralınması gerektiğine inanılan marifetli bir büyü değildir.

2. İkinci husus ise, sonsuzluğun mantıksal gerekçelendirilişiyle (ki bu aynı zamanda anlama yetisi mantığının da dönüşümüdür) çok yakından ilgilidir. Descartes'la birlikte metafizik, kendi problemi bakımından *içerik* olarak yeni bir açılıma doğrudan kavuşmamışsa da, açıkça bir değişikliğe uğramıştır. Başka bir deyişle, bir bakıma daha radikal bir yönelmeyle λόγος (*ratio*), kendisi için en yakın kavranılabilir zemin olan *ego* ve *cogitatio*'ya yani ben ve bilince yönlendirilmiştir. Doğal olarak da buradan hareketle içeriksel bir yeniden düzenleme söz konusu olmaya başlamıştır. Bu da, tözün tözselliğinin radikal bir teorisi olan Leibniz'in monadolojisinde gün yüzüne çıkmıştır. Aslında Kant öncesi perspektiften bakıldığında bu, Hegel'in temel tezi demek olan tözün hakikatte özne olmasının bir ön biçimidir. Ama elbette, metafizik problematiğin berrak ufkunu transendental olan içinde kazanabilmek için Kant'ın yapıtlarına ihtiyaç duyulmuştur. Nihayetinde Fichte, *Bilim Öğretisi*'ndeki somut çalışmalarında benin mutlaklığını (her ne kadar noksan da olsa) ele almak durumunda olmuştur.

Hegel'in üzerine düşen ise, Kant ve Fichte'nin yapıtlarının hâlen canlı mevcudiyeti içinde ve Schelling'in özdeşlik öğretisi sayesinde, hakiki ve mantıksal olarak kavranılmış sonsuzluğun özünü ben olmaklığın yani öznelliğin özüne dahil etmek ya da ondan neşet ettirmek, başka bir deyişle özneyi mutlak tin olarak kavramak olmuştur.

Sonsuzluğun her iki gerekçelendirilişi, kısaca söylersek: Sonsuzluğun "mantıksal" ve "öznel" gerekçelendirilişi, Hegel'in aslında Jena'daki dersleriyle ilgili olarak

günümüze ulaşan el yazmalarında görülen ve baştan sona somut olan incelemelerinde icra edilmiştir. Ama bunlarda her şey henüz başlangıç aşamasında olup geleneğin tartışılması çerçevesi içinde hareket etmektedir. Henüz kendi zorunlu biçimine kavuşmuş değildir. Bu ilk defa olarak ancak *Bilimin Sistemi*'nde gerçekleşecektir. Onun 110
birinci bölümü olan "Fenomenoloji," bizim ikinci sırada ifade ettiğimiz gerekçelendirmeyi yani öznedeki sonsuzluğu ve özne olarak sonsuzluğu serimlemektedir. Onun ikinci bölümü olan "Mantık" ise birinci sırada dile getirdiğimiz mantıksal gerekçelendirmeyi icra etmektedir ki konusal olarak bu gerekçelendirme zorunlu olarak ikincisi üzerine temellenmektedir.

Daha sonraki her şey bakımından kritik olacak olan, Hegel'in sonsuzluğun birinci mantıksal gerekçelendirmesi hakkında genel bir görüş sağlayabilmemiz için, Jena el yazmalarında sonsuzluğu nasıl irdelediğine kısaca bakmakta yarar olurdu. Ancak oradaki sonsuzluk açımlamasını, şimdi burada edimsel olarak yeniden icra etmekten vazgeçmek mecburiyetindeyiz.

Hegel'in sonsuzluğu burada, Kant'ın kategori cetveliyle çok yakın bir ilişki içinde hem gerekçelendirip belirleyerek[92] hem de aynı zamanda spekülatif olarak kapsayıp aşarak geliştirdiği hemen dikkat çekmektedir. Bu aynı zamanda, Antik Çağ metafiziğinin (Platon ve Aristoteles) sınırlarının yeniden belirlenmesine etki etmiştir. Sonsuzluğun özü, "belirlenmişliğin mutlak olarak kapsanarak aşılmasıdır, belirlenmişliğin belirlenmiş olmasıyla varlığını yitirmekte olduğu, belirlenmemiş olmasıyla belirlenmiş olduğu çelişkisidir."[93] Burada açıkça görülmektedir ki: Sonsuzluğun belirlenimi, "var olana" yönelmek-

---

[92] Bkz. Aşağıda s. 148 vd [Orijinaldeki sayfa numarasına göre –çn].

[93] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lasson, s. 27 [GW 7: 29].

te ve önerme yani λόγος, yalın sözün esasen kendi içinde bir karşı söz yani çelişki olduğu anlamıyla belirlenime (sentez, yalın) konu olmaktadır.

"Mutlak karşıtlık, sonsuzluk, belirlenmiş olanın kendi içine mutlak refleksiyonudur [geri dönüşüdür]. Öyle ki kendisi kendisinden başka olur ama kendisinin kendine karşı kayıtsız kalacağı haddizatındaki bir öteki olarak değil, bilakis onun dolaysız karşıtı olarak kendisi, kendisi olarak var olur. Sonlu olanın hakiki doğası yalnızca şudur ki: O, sonsuz olup kendini kendi varlığı için-
111 de kapsayarak aşar. Belirli olanın özü, kendisi ne ise o olmamaktan doğan mutlak dinginsizlikten başka bir şey değildir."[94] "O, saf mutlak devinimdir, kendi içinde olmanın kendi dışında olmaklığıdır."[95]

Ve bunun sonucunda: "Şimdilik kaydıyla hatırlatmak gerekir ki mutlak olanın sahici bilişi, bir ile çoğun bir olduğunun, yalnızca bunun mutlak olduğunun salt kanıtlanışı değildir, bilakis bir ve çok olanda, bizatihi her birinin ötekiyle bir olmaklığında vazedilmesidir."[96]

Sonsuzluğu özüne, belirlenmiş olanın bu kendine geri dönüşü aittir, kendi dışındaki ötekine kaçışı değil. Fakat ötekinin, bir olana bu geri dönüşü ve böylelikle ayrımın ayrımsızlığa dönüşmesi, ayrımsız olanın tam da onun içinde korunması ve kapsanarak aşılması: Sonsuzluğun özünün alameti olan bu refleksiyon, ancak bende sahih olarak edimsel olur. Zira ben, kendini ben *olarak* vazederek, kendini kendinden ayırt etmektedir. Öyle ki ayırt edilen kendisinden dışarıya düşmemekte, bilakis tam da sahih ayırtsız olan, kendiyle özdeş olan olarak görünür hâle gelmektedir. Sonsuzluğun mantıksal ve bensel yani öznel gerekçelendirilmesi arasındaki iç ilinti, işte kendini

---

94 A.g.e., s. 30 vd [GW 7: 33].

95 A.g.e., s. 31 [GW 7: 34].

96 A.g.e., s. 33 [GW 7: 39].

burada açığa vurur. Burada açıkça ortaya konulan mantıksal anlamdaki hakiki edimsel sonsuz olan, öznedir. Öyle ki o, *Fenomenoloji*'de kendini göstereceği üzere, tin olarak mutlak öznedir.

Tersinden bakıldığında, buradaki tartışmamız açısından şunu görüyoruz ki: Burada özne yani ben, birincil olarak "ben düşünüyorum" diye yani mantıksal olarak kavranmıştır. Fakat bu mantıksal olan, diyalojik-diyalektik olan olduğu için, Hegel ve haddizatında Alman İdealizmi, varolanların kendi varlığı içindeki tüm olmaklığını, sonsuzluk olarak ben olmaklıktan hareketle kavrayabilmektedir. Bu, kendini şöyle de ifade etmektedir: Sonsuzluğun kendisi, kavram olarak sahih λόγος'tur.

Buradaki yorumlayıcı tartışmamızın neyi hedeflediğini göstermek için bu kadar açıklama yeterli olacaktır. 112

Duyu kesinliğiyle ilgili aşıcı temaşa şunu ortaya çıkarmıştır: Duyu kesinliği, kendi bilme minvaline uygun olarak *tekil* bir bu olanın kanısında olmaktadır. Fakat onun hakikati (ki onu "bu olan" sözcüğüyle zaten dile getirmektedir), bir evrensel olandır. Duyu kesinliği tekil olanın kanısında olsa da onun hakiki olanına isabet etmemektedir. Duyu kesinliği algı olmasa da bir bakıma öyledir – eğer hakiki olanı kendinde taşıyorsa ve elbette onu bizatihi olarak ele almıyorsa. Böylece bizatihi duyu kesinliği, algının hak ve zorunluluğunu peşinen tasdik etmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, duyu kesinliğinin aşıcı bilmesi kendisinin ötesine taşınır ve algı olarak bilmenin bilmesi hâline gelir.

Daha önce, *Tinin Fenomenolojisi*'nin anlaşılmasındaki zorluğa değinmiştik. Bu yapıtın *sahiden* zor olduğunu uzun uzadıya kanıtlamaya gerek yoktur. Onun *zor* olması, bu zorluk üzerine çokça konuşulması gerektiği anlamına da gelmemektedir. Fakat bu zorluğun *nedenini* dikkate almak hem yararlı hem de zorunludur. Bu zorluğun

nedeni, yapıtın daha en baştan itibaren *mutlak* olarak başlaması ve sürekli olarak aşıcı ve yeniden tesis edici tesis etmeyi bizden talep etmesidir. Onun *daha en baştan itibaren* mutlak olarak başlaması aslında gayet uygundur. Çünkü mutlak olarak ya en baştan itibaren başlanabilir ya da hiç – ama asla tedricen değil. Yapıt, bizden sürekli olarak mutlak tutum göstermemiz talebiyle karşımıza çıkmaktadır. Ve fakat en sonlu olan için, sonsuz olmaktan daha zor ne olabilir ki?

Peki ama, anlayışımızın bu yapıta tekabül edebilmesi için yapıta herhangi bir şey katmamak ve ona yalnızca eşlik etmek gerekmeyecek midir? Eşlik etmek – elbette. Ama sözcükleri salt tekrar etmek, cümle cümle tekrarlayıp aktarmak ve yeniden rapor etmek, hatta kısa özetler sunmak; bunların hiçbir faydası yoktur. Eğer bu yapıta kendimizden hiçbir şey katmazsak (şimdi veya daha sonra, ne zaman olduğu önemli değil), şu dikkat çekici durumu deneyimleyeceğiz: Ona kendimizden herhangi bir şey katmadığımızda yapıt ketum kalacaktır. Bizim katmamız gereken hiç de az değildir: Canlı bir soru sormak
113 ve onun taleplerine uygun gelen bir muamelede bulunmak. Ancak bu sayede yapıtın içeriği *devinmeye* başlayacaktır. Burada asıl kritik olan şeyler tam da yapıtın iç devinimi ve onun geçişleridir. Tek tek kavranılabilir olan konuların kendisi pekdeğil. Geçişlerden geçmek mecburiyetindeyizdir. Oysa şu veya bu yakada durup, karşılıklı seslenmekle yetinecek olursak geçişlere erişemeyiz bile.

Fakat Hegel'i ve aynı minvalde bizi harekete zorlayan, varlığın özüne ilişkin *sorudur*. Soru sorma ve yanıt verme minvalleri burada birbiriyle kesişmektedir.

Her ne kadar Hegel soruyu sormamışsa da, varolanın özüne ilişkin soruya dair geleneğin iç zorlaması yüzünden çoktan beridir talep edilen cevaba bir karşılık vermiştir kendisi. Hegel bu soruyu şu temel teziyle cevaplamıştır: Varolanın özü sonsuzluktur. Bunun ne demek olduğunu

kısaca irdelemiştik. Bu amaçla, ilkin sonsuzluğun mantıksal ve sonra da öznel gerekçelendirilmesini temaşa etmiştik. Bir şeyin belirlenimi ve bir şey olarak belirlenimi bağlamında yalın ifadede "vardır" diye yapılan belirlenimden sonsuzluğun nasıl doğduğunu açık hâle getirmiştik. Zira bu sonsuzluk; mütemadiyen devam eden, birinden diğerine bitimsizce sürüp giden belirlenim ardıllığı demek değildir. Bilakis tam tersidir: Bir şeyin kendi içine geri dönüşü, belirli olanın kendi içine geri çevrilmesidir. Böylelikle belirli olan, öteki olarak, bir olana geri gitmekte ve öteki olan aynı zamanda kendinin ayırt edilmiş olanı olarak onu kendi içine almaktadır. Böylece onunla bir olup ayırtsız olan olmakta, onunla kendi özdeşliği içinde korunmaktadır.

Dışarıdan bakıldığında hayret verici olan şey şudur: Söz konusu sonsuzluk kavramı, tasdik ve somutluğunu yine dolaysızca *ben*de bulmaktadır. Zira ben edimsel olandır, kendini "ben benim" diye vazederek kendinden ayırt edendir. Ama öyle ki ayırtsız olan, ayırt etmenin icra ettiğinden dışarıya düşmez, bilakis ayırt edene geri alınır ve onun içinde korunur. Ayırtsız olanın kendine özgü bu ayrımı, ben içinde edimsel olur. Buna göre, mantıksal ayrım yani "belirlenmişlik," dolayısıyla da 114
sonsuzluğun mantıksal kavramı, bende kök salmıştır (düşünme olarak mantık, *ben*-düşünüyorum'dur). Böyle bir yönelmeye sahip olan mantık, benden sıyrılmış bir önermeler öğretisi değildir. Bilakis ben olmaklığı zorunlu olarak içeren bir mantıktır. Başka bir deyişle, formal mantık değil, Kant'ın anladığı anlamda transendental mantıktır. Fakat bu transendental mantık, λόγος'un kendi içinde sonsuz olması sebebiyle düşünme için ben karakterinin özsel olduğunu kavramış bir mantıktır. Bu şu demektir: Sonsuz olanın edimselliği öznedir yani mutlak anlamda *tindir*.

İKİNCİ BÖLÜM

ALGI

§ 8. Algı Bilinci ve Nesnesi

a) Duyu Kesinliği ve Anlama Yetisi Arasındaki Dolayım ve Geçiş Olarak Algı

Bize yeni bir nesne verilmiştir şimdi. Bu nesne, zorunlu olarak birincisinden çıkmaktadır. Biz aşıcı bilenler için bu yeni nesne, temel karakteri bakımından yine ve tam olarak bilmedir: Algı. Fakat bizim için, dolayımın zorunluluğu olarak onun nesneselliğinin zorunluluğu, duyu kesinliğinin nesneselliğinin zorunluluğundan farklıdır. Çünkü o zorunluluk dolayımlıdır ve bu dolayım uğruna duyu kesinliği kendini, kendisinin olanaklı kurbanı olarak sunmaktadır.

Fakat biz Hegel'e yalnızca eşlik etmeyeceğimiz, bilakis ona *yorumlayıcı* biçimde eşlik edeceğimiz için, bu noktada şunlara dikkat etmek önem arz edecektir: Algı bizim için oluşmaktadır. Ama nesne olarak algıdan farklı olarak, nesne olarak duyu kesinliğini birbirinden ayırt edip bırakırsak, bizim için bir aşıcı (aşıcılık içinde tutulan) nesne olarak o, tam da karşımızda duran *olmayacak-*

tır. Çünkü dolayımlanan olarak algı, yalnızca duyu kesinliğinden hareketle zorunlu olarak *tespit* edilen değil, bilakis aynı zamanda *ortaya* konulan anlamındadır. Bu, şu demektir: Onun mutlak nesneselliği tek yanlı olurdu yani mutlak olarak kavranılmamış olurdu, eğer onu şimdi yalnızca duyu kesinliği ve aşıcı *menşei* bakımından ele alacak olsaydık. Şimdi tam da yapılması gereken, onu
116 edimsel olarak iki şey arasındaki orta olarak ele almaktır. Başka bir deyişle, orta ve arasındaki olarak ileriye ve öteye dolayımlanacağı öteki tarafa, kendi aşıcı *geleceğinin* yönüne bakmak gerekmektedir. Orta olarak o, tam da *bir şeye doğru geçiştir*. Aşıcılığın devinimi onda adeta edimsel ve sahih dinginsizliğe sahiptir.

Algıda dinginlik bulunmaz. Bu yüzden onun kendisinde, ona dönüşeceği öteki açığa çıkmak mecburiyetindedir. *Onun kendisinde* – yani duyu kesinliğine geri dönüp bakıldığında, kendisinin olmuş olduğu zorunlu bir *sonuç* olarak değil yalnızca. Aynı zamanda ona, *gelecekte olacağı şey* de aittir. Algı, kendi *geçmişi ve geleceği* içinde *ne* ise o olarak vardır.

Burada, aşıcı olarak bilinecek olanın "*varlığı*" içinde bulunan *zaman* momentlerine kasten işaret etmekteyiz. Bunu yaparken, Hegel'in ötesine gittiğimizin tüm açıklığıyla farkındayız. Ve bunu yaparken, onun yalnızca rastlantısal olarak kendine mesele ettiği bir yönde değil, bilakis peşinden gidildiğinde Hegel'e karşı gelecek olan bir yönde kendisinin ötesine geçmiş olacağız. Bunun böyle olması, temel problematiğin yani zaman meselesinin, *bizatihi varlık meselesinden hareketle açımlanmasıyla* mümkündür. Hegel'in veya başkalarının zaman hakkında söylediklerine bakmak yeterli olmadığı gibi, bunu öyle yapmak, meseleyi tamamen yanlış anlamak demektir. Bilakis yapılması gereken, *Hegel'in zamanı da, beni belirlediği gibi yani mantıksal-diyalektik olarak*, önceden karara bağlanmış varlık idesinden hareketle *belirlediğini* görmektir.

Daha önce de gördüğümüz gibi Hegel, bazen geçmiş olmaktan konuşmakta ama asla gelecekten bahsetmemektedir. Bu, Hegel için geçmişin, zamanın ayrıcalıklı bir karakteri olmasıyla da uyumludur. Hegel için geçmiş, geçip gitmedir ve geçici olandır, hep geçmiş olandır.

Dolayısıyla zaman bakımından burada, geçmişe yönelme söz konusudur. Yani burada da yine bir "yol kesişmesi" kendini gösterir (ama başka ve elbette tümüyle radikal bir biçimde).

Her ne kadar Hegel'in algı serimlemesinde, duyu kesinliğini ele alırkenki serimlemesine mukabil bir arkitektonik kendini göstermekteyse de, buradaki sahih devinimlilik esas bakımından farklıdır. Zira burada algı, belirlenmiş bir orta olan üçüncüyü yani anlama yetisini kendi içinde dolayımlamaktadır. Nasıl ki algı, bir bakımdan duyu kesinliğinin hakikati ise, aynı zamanda o, tam da bu hakikat olarak anlama yetisinin hakikatsizliğidir. 117

Buna uygun olarak, "A. Bilinç" kısmının ikinci bölümünün başlığını doğru minvalde okumak gerekir. Doğru minvalde okuma hususunda, birinci bölümü ele alırken alışkanlık kazanmıştık. Oradaki "Duyu Kesinliği" başlığı şununla açıklığa kavuşmuştu: "Bu Olan ve Kanısında Olma." Şimdi de "Algı" başlığı şununla açıklanmaktadır: "Şey ve Yanılgı." Şey ve yanılgı – bu olan ve kanısında olma: Sanki bunlar, bilincin birbirine nüfuz eden iki momentinin (bilinmiş olan ile bir şeyin bilmesinin) yalnızca yan yana konulması ve tek tek sayılması gibi durmaktadır. Fakat daha önce görmüştük ki kanısında olma ikili anlama sahiptir. Zira bu ifade şunları dile getirmektedir: Nesne, benim özsel olarak kanısında olduğumdur, benimki olandır yani duyu bilmesi bakımından benimki olandır. Böyle denilmekle, nesnenin hakikatinin, algı olarak daha yüksek bir hakikate geri gittiği söylenmiş olur. Buna mukabil, ikinci bölümün başlığındaki "Yanılgı" ifadesi de başlangıçta tahmin edileceğinden fazlasını

dile getirmektedir. İlk bakışta şöyle denildiği sanılabilir: Nesneleri algılarken yanılabiliriz, zira algı bazen doğru, bazen yanlış olabilir. Ama bu, algının arada sırada "başına gelen" bir şeyi tespit etmek olurdu yalnızca. Oysa böyle bir tespit, algının özüne zorunlu olarak ait olan bir şeyin bilişi yani aşıcı bilmesi olduğunu talep edecek bir şey olmayacaktır. Halbuki burada kastedilen şey, algının *kendi içinde* bir yanılgı olduğudur, sürekli olarak kendini-yanıltma ve kendini-inandırma olarak var olduğudur – "*var*" olduğudur: Şayet algının *varlığını* aşıcı olarak kavrayacak olur isek (ki Hegel'e göre bu zaten ancak böyle kavranılabilir). Algının kendisinde bizatihi
118 bir anlayış yani anlama yetisi vardır. Ama bu anlayış burada henüz anlayış taslama yani salt "sofizm"dir.[97] Saf anlama yetisinin değil, bilakis algılayan anlama yetisinin anlayışıdır bu. Algının aşıcı serimlenişinde, algının kendisinde ve algı için anlayış taslama ve refleksiyonda bulunmanın nasıl yaygınlaştığını göstermek ve bunun "içi boş soyutlaştırma"[98] kudretlerinin bir oyunu olduğunu ortaya koymak da özsel bakımdan önem arz eder. Söz konusu algılayan anlama yetisi, "çoğu kere sözüm ona sağduyudur."[99]

Nasıl ki Platon, Aristoteles veya Kant için sofizm ve sofistik yanılsama hep onların *kendi* felsefi temel problematiğinin hakikat ve seviyesine göre belirlenmekteyse, Hegel için de alelade anlama yetisi *kendi* belirli türüne sahiptir. Ama onun da gövdesi müşterektir. Zira bu gövde, edimsel olarak felsefe faal hâle gelmeye başladıktan beri hep aynı kalmıştır.

Hegel'in yanılgıyla ilgili bu yorumunu da tek yanlı olarak ele almamak gerekir. Zira burada da amaç, ale-

---

97 II, s. 97, 99 [GW 9: 79, 80].

98 II, s. 98 [GW 9: 80].

99 II, s. 98 [GW 9: 80].

lade anlama yetisinin hadsizliklerini algı içinde *icra ettiğini* yani algıda meydana çıkardığını göstermek değildir. Keza gösterilmesi gereken şey, algılayan anlama yetisinin algıyı mesken tutması *yüzünden* algının *tam da* yok olduğunu, kendinde olarak yani hakiki olarak orta ve geçiş olduğu için kalıcı olmadığıdır.

Ancak bu yok olma, asla parçalanıp gitme ve hiçlik içinde dağılma demek değildir. Öyle olsaydı orta denilen, tam da orta olmaklığı içinde ve başka şeylere ulaştıran hakiki bir geçiş olarak kavranmamış olurdu. Bu yüzden Hegel "yok olmaktan" bahsettiğinde, olumsuzdaki olumluyu da birlikte işitmek gerekir: Yok olma, zemine-geri-gitmedir. Algının dolayımı sayesinde duyu kesinliği anlama yetisine erişmekte ve anlama yetisi içinde bilincin hakiki minvali olarak kendi zeminine varmaktadır. 119
Ama böylelikle bu üçünün *bütünü* yani *bilinç* (A), kendine varmakta yani *kendinin bilinci* (B) olmaktadır.

Tam da bu aşamada şunu unutmamak gerek: Bilmenin bizim için ortaya çıkan ikinci minvali olan algı, *bilinçtir*. Ama böyle olsa da, bilinçte yer bulan refleksiyona rağmen *kendinin bilinci değildir*. Pozitif olarak ifade edecek olursak: Algı da bilinçtir ve öyle kalmaktadır. Başka bir deyişle, kendi bilme minvali içinde ve ona uygun olarak hep ve ilk önce nesneye ötekisi ve yabancısı olarak giden, hakiki olanı ve kendinin özünü öncelikle onda bulan bilmedir. Ancak algı, kendi nesnesi olarak bu olana sahip olmak istemez, yalnızca *kanısında olduğu tekile* sahip olmak ister. O, algı olarak kendine, *hakiki olanı* alır. Ama zorunlu olarak bu, bir evrensel olandır. Bu da şu anlama gelmektedir: O, olumsuzlamayla var olan yalın olandır, "ne bu ne şudur," bir bu-değil olandır. Öyle ki bu olumsuzlama içinde aynı zamanda (olumlayıcı olarak) hem bu hem de diğeri olma bakımından ona karşı kayıtsızdır (evrensel olanın diyalektik-spekülatif kavramı).

Bilinç olarak algı, dolaysız bilmeye ait olduğu takdirde (kendinin bilincinden farklı olarak), dolaysız olana tekil olanda değil, evrensel olanda sahiptir. Bir bütün olarak "evrensel dolaysızlıktır."[100] Fakat "evrensel dolaysızlık" yani evrensel olanın dolaysızlığı gibisinden bir şey zaten kendi içinde çelişiktir. Zira daha önce de gördüğümüz üzere, evrensel olan yalnızca tekil olanın olumsuzlanması içinde ve o olarak yani dolayımlı olarak özsel bakımdan var olabilmektedir. Algının bu çelişkili özü, bu yüzden kalıcı olamamakta ve kendi kendini yok etmektedir.

Şunu sık sık vurgulamak gerekir: Buradakiler, birer bilinç süreci olarak betimlenmiş değildirler, mutlak olan içinde temaşa edilenlerdir. Eğer bu bakış açısı korunmaz,
120 konuyla ilgili naif bir tutum sergilenirse, algının kendini nasıl yok ettiğine şaşırmak *mecburiyetinde* kalınır. Zira alelade anlama yetisi, bunun neden öyle olduğunu göremez, bilakis onu kendi üzerinde duran bir mevcut olan olarak görür.

Algının kendini kendinde nasıl yok ettiğini ve bir ötekiyi nasıl dolayımladığını göstermek gerekir şimdi. Bunun için, algının *bizim sayemizde* kendisiyle yaptığı deneyimin tarihini serimlemek gerekir. Keza bunun için, bilinç olarak algının ne olarak mevcut bulunduğundan hareket etmek zorunludur.

b) Algıda Özsel Olan Olarak Şey; Niteliklerin Keza'larının Birliği Olarak Şeylik

Bilmenin bir minvali olarak algı, yine öncelikle kendi momentlerini öyle gösterir ki burada biri (yani algılanan) nesne, ötekisi ise (yani algılama) özsel olmayan olarak sunulur. Demek ki özsel olan ile özsel olmayan ayrımının dağılımı, tek yanlı olup bu tek yanlılık içinde kolayca görülebilmektedir. Algının nesnesi, tümüyle kendi için varolan

[100] II, s. 86 [GW 9: 72].

yalın bir olan bir şeydir, bu şeydir, "bu tuzdur."[101] Bu bir olan, beyaz, kekre, kübik, ağır vs. olan tuzun dolaysız birliği ve bir aradalığı içindedir. Bu tek şeyde birleştirilmiş olan ve algılanan şeyde haddizatında birbirinden ayrılmamış olan momentler, algılama sırasında, algılama devinimi içinde birbirinden ayrıştırılır ve açımlanır. Bunun hangi minvalde yapıldığı, algının kendini dile getirdiği ifadede görülmektedir yine. Zira duyu kesinliğinde olduğu gibi basitçe şunu dememektedir: Bu tuzdur. Üstelik bu şekilde dile getirilen şey, zaten kanısında olunanı da ifade ediyor değildir, çünkü tuz evrenseldir. Bilakis algı şöyle demektedir: Bu tuz beyazdır *ve* kekredir *ve* kübiktir *ve* ağırdır vs. Duyu kesinliğinin adeta kendi yönelimine karşıt olarak söylediğini (evrensel bir şey olarak tuz) algı, buradaki tuzun *ne olduğunu* ifade ederek söyler. Algılamanın bu açımlayıcı devinimi ise kalımsız olandır. Tek olan yalın nesnenin yani şeyin kendisi ise ona karşı kayıtsızdır. 121

Bu yüzden algıdaki hakiki olan (yani nesne) kendi özü içinde geliştirilmelidir öncelikle. Bunu ise duyu kesinliğinden *ortaya çıkmış olan* olarak içinde bulunduğu seviyede ve bu ışık altında yapmak gerekir doğal olarak. Duyu kesinliğinden ortaya çıktığı için nesne, hep *duyusal* olarak vardır ve öyle kalır. Ama onun hakikati evrensel olandır. Fakat evrenselliği biz, *dolayımlı yalınlık* olarak kavrarız. Bunu algının kendisi bizatihi dile getirir: Nesne "*nitelikleri çok olan şeydir.*"[102] Eğer algıdaki hakiki olan geliştirilecekse, bu ancak şu demek olabilir: Şeyin şeyliğini oluşturan şeyi ortaya çıkarmak, şeyliğin bir şeyi nasıl şey hâline getirdiğini göstermek. Burada yine yapılması gereken, algının nesnesinin (yani şeyin) aşıcı tesis edilişini ifa etmek olacaktır. Algılamanın tam özü, kendini bunda doğrulayacaktır.

---

[101] II, s. 86 [GW 9: 72].

[102] II, s. 85 [GW 9: 71].

Bunun için Hegel, algılamanın nesnesi ile duyu kesinliğinin nesnesini birbirinden ayırt ederek hareket eder. Bu herhangi bir karşıtlaştırma yöntemi değildir, bilakis konunun doğasında yatar. Zira algı nesnesi, duyu nesnesinden gelişerek ortaya çıkmıştır ve bu yüzden onunla tarihsel ilintisi vardır (fenomenolojinin bizatihi cereyan edişi anlamında tarihsel). Algı nesnesi, duyu kesinliğinin nesnesi olan nesne değildir artık, duyu nesnesindeki bu olan değildir artık. Hegel'in algı nesnesi örneğini bir kez daha kullanacak olursak: Ye-
122 mek masası üstünde duran bu tuz. Algı yalın olarak yalnızca "bu tuzun" kanısında olup onun dışındaki hiçbir şeyin kanısında olmaz, diyemeyiz. Bilakis algı, onu kendine *hakiki olarak alır*. Bu tuzu, bu *ne* ise o olarak kavrar ve söz konusu ne olmaklığı yani evrensel olanı kendi nesnesi yapar. Ve onun nesne oluşu, o ne ise onu öyle alarak olur. Onun *varlığı* nedir? Dolaysızca "vardır" denilirken onun kendisinde olarak alınan yani dolaysızca devralınan ve böylelikle tek tek sayılabilen olarak var olandır.

Bu tuz beyazdır ve kekredir ve kübiktir ve ağırdır vs. Bu tuz şudur ve budur. Bu, şudur ve budur olarak var olduğunda, yalnızca yalın olarak bu olarak var değildir. Bu, bu-değilde kapsanarak aşılmıştır. Bu-değil asla hiç demek değildir. Bilakis bu, yalnızca bu şudur ve budur olmayarak var olur. Onun bu-değilliği içinde *ne* olduğu, onun içeriğidir ve onun bu içeriği, bu olandan, onun ne olarak var olduğundan gelmektedir. Peki, o nedir? Beyazdır, keskindir. Başka bir deyişle, bu olanın kendi neliği içinde kanısında olduğum ama neliğin kendisinin kanısında olmadığım *bu* beyazlık veya *bu* kekrelik değildir. Bilakis şimdi tam da bu olanı değil, onun kendi neliğini alıyorumdur. Yani o beyazdır, kekredir. Bu olanın yani nesnenin ne olduğu, onun *ne olmaklığıdır* yani bir evrenseldir. Fakat bu evrensel olanda (beyaz, kekre), bu olanın

yani duyusal olanın dolaysızlığı korunmuştur. Bu tuzu, cümlemizin ifade ettiği biçimde ele aldığımızda yani ne yalnızca bu olmasının kanısında olduğumuzda ne de onun algısının ötesine geçip başka bir faaliyette bulunduğumuzda; işte o zaman beyazlığı ve kekreliği ve kübikliği ve ağırlığı vs. ele almış oluruz. Evrensel olanları birbirinden ayırt ederiz, onları ayırırız, onları bu esnada çokluk olarak ele alırız ve dikkatlice baktığımızda onların birbiriyle kayıtsızlık içinde var olduklarını görürüz. Tek tek sayılan şeyler, bu sırada yalın olarak aynı minvalde kendilerine ilintilidir – beyaz, kekre gibi... Bu kayıtsız olanlar, yalnızca salt bir "ve" ile birbirine eklemlenmiş değildir, bilakis onlar, birer çokluk olarak, öteki olan tuzla aynı ölçüde birer kayıtsız olandır. Kendi neliği içindeki bu beyazdır, keza bu kekredir de. Yalnızca beyaz ve kekre değildir, **123**
bilakis "ve *keza*" kekredir. Söz konusu "keza"yla "hem beyazdır hem de..." hâli ifade edilmektedir. Buradaki "keza"da, birbirine kayıtsızlık içinde olanlar, birbiriyle uzlaşmış ve bir araya gelmiş olmaktadır. Zira "ve," birbirine kayıtsız olanların salt yan yanalığıdır. Fakat "keza," birbirine kayıtsız olanların yan yanalığıdır ama burada aynı zamanda *özdeş olana vazedilmişlik* söz konusudur ki böyle bir şey "ve"de yoktur.

Birbiriyle kayıtsızlık içinde olan çokluğun, birbiriyle daha fazla ilgilenmeksizin bir arada olma minvali *keza*'dır. Keza, şeyliğin aracıdır, çok olanların yalın bir aradalığıdır. Keza'daki bu bir aradalığın olanaklı minvallerini biz zaten tanıyoruz: Buradalık ve şimdilik (uzay ve zaman). Yalın buradalığı içindeki bu tuz, bu olanın *pozitif* olarak *ne* diye bir arada olduğudur yani *salt* bu olarak ne *olmadığıdır*. Keza, "kayıtsız birlik"tir.[103] Daha iyi bir ifadeyle: *Birbirine kayıtsız olanların birliğidir*. Eğer şey, kendi için var olan bir-olan ise, ka-

[103] II, s. 87 [GW 9: 73].

yıtsız olanların birliği sayesinde bu bir-olanın *bir* karakterini elde etmiş oluruz. Bu öyle bir karakterdir ki bunda, söz konusu bir-olanın yani yalın keza'nın, *kendi içinde* olarak, çok olanlarla ilintili oluşu dile gelmiş olur. Söz konusu çok olanları bir arada tutan keza'dır. Ama bunu öyle bir minvalde yapar ki evrensel keza olarak çok olanlara karşı kayıtsızlık içinde kalır ve bu surette onların da *keza* kendi aralarında kayıtsız olmalarına yol açar. Bu yüzden daha kesin bir ifadeyle keza, birbirine kayıtsız ama ait olan çok olanların kayıtsız birliğidir.

Şeyin özünü, algının nesnesi olarak yani şeylik olarak kavrarken bunu, şeyin onun içinde *nasıl* ne ise o olabildiğini (yahut başta söylediğimiz gibi: nasıl nitelikleri çok olan olabildiğini) anlamadan yaparız. Bunu keza'dan hareketle anlamadığımız takdirde, onun, şeyin özünü tam olarak belirleyemediği sonucu doğacaktır. Ancak keza'da, şeye ait olan başka bir şey daha kendini göstermektedir: *Niteliklere sahip olmak*. Keza'nın birliğinde buna bir gönderme vardır aslında. Çünkü çok olanların keza'sı, bir şeye dair kendi yeknesak ve kendi içinde *kayıtsızlık hâlindeki aidiyete*, bir çeşit *temmellük edilmiş olmaya* yani niteliğe-sahip-olmaya işaret etmektedir. Fakat böylelikle, ne niteliğin ne de şeyin özü kazanılmış olur ki aslında bunların ikisi birbirine aittir. Şayet şeyliği, onun *nasıl* bir şey hâline geldiğini anlayacak surette belirlersek yani ona nitelikselliğin nasıl ait olduğunu ve bunun ne olduğunu belirlersek, o zaman, şeyin tam özü, algının hakiki nesnesinin tam özü elde edilmiş olur ancak. Fakat algı için kendi *nesnesi* en özsel olan olduğundan, algının bu suretle özünün elde edilip edilmeyeceği henüz açıklığa kavuşmamuş olmayacaktır.

124

c) Nitelikselliğin Koşulu Olarak Şeyin Dışlayıcı Birliği; Algı Nesnesinin Nitelikselliği ve Yanılgı Olanağı

Algımızın sunduğu "bu tuz beyazdır, kekredir vs." önermesine bağlı kaldığımızda görürüz ki bu ifadede, burada *keza* nelerin olduğunun tek tek sayımı yapılmakla kalmaz, aynı zamanda bu ifade, belirli bir anlamda şunu da vurgular: Bu beyazdır – ve siyah değildir; kekredir – ve tatlı değildir; kübiktir – ve yuvarlak değildir. Bu vurgulamada, karşıt olanın *dışlanması* söz konusudur. Bu dışlamada (genel olarak: olumsuzlamada), bu olanın hep "keza" olduğu şey, *kendi belirlenimini kendine* vermektedir. Fakat bu çok sayıdaki keza'lar hep kendi içlerinde birer dışlamayı beraberinde getirdikleri için, bir araya getirici birlik, yalın kayıtsızlığın birliği olmayacaktır. Çok olanlar birbirlerine karşıt olduklarından, onların birliği tam da karşıtlaştırıcıdır. Keza'ların yani kayıtsızların birliği, şeyliği tüketmez. Bilakis kendisi, birbirine karşıt çok olanların birliği olarak bir olandır. Kendine karşıt olup ötekileri dışlayan olarak kendini belirleyendir. Söz konusu dışlayıcı birlik, birliği kendi içine alır ve kendi için birlik olur. Ancak böylelikle, şeylik (keza) şey hâline gelir, kendi-için-duran yani müstakil olan olur. 125

Ancak böylelikle çok olan, kendi-için-durana ait olana dönüşür. Keza'ların çokluğu ancak bu sayede niteliksel leşir, *niteliksel olan* olur. Şeyliğin tam özü içinde, kayıtsızlığın birliği (keza'lar) ile dışlamanın birliği (buradaki bir olan, öteki değil) bir araya gelir. Söz konusu eklemlenmiş birlik, çokluluğun yalınlığı olduğu takdirde, bir nitelik olarak çokluluğun nitelikselliğini ortaya çıkaracaktır. Ancak bu sayede, duyu kesinliğinin nesneselliği içinde, duyu kesinliğinden hareket eder etmez onun hak-

kında aşıcı bir şeyler söyleyebilme yani onun "zenginliği"[104] hakkında söz edebilme pozisyonuna gelinmiş olur.

Duyu kesinliğinin zenginliği, duyu kesinliğine ait değildir.[105] Başka bir deyişle bu zenginliği, *kendi* bilmesinin minvali içinde kendisi tarafından bilinenlere *ait olarak* bulamaz. Bunun sebebi, kanısında olmanın yalnızca hep tekil bu olanın kanısında olunması ama neliğin yani birlik içindeki çoğun ve çokluğun kanısında olunamamasıdır. Oysa kendi nesnesini evrensel nelik olmak bakımından tam da niteliksel olarak ele alan algıya, özü gereği zenginlik *ait olabilmektedir*. Bir şey, ancak kendi içindeki ele alma olan bilmeye ait olabilir. Fakat salt kanısında olmanın, böylesi aidiyet ve birliktelikler için herhangi bir aracı yoktur.

Algının bizatihi kendisi, kendi bilmesinin bu minvalini bilir. Üstelik bu esnada onda, kendine özgü bir bilinç doğar. Eğer onun nesnesi zorunlu olarak bir şey ise yani bir niteliğe sahip olan ise, o zaman algı (eğer kendi hakiki olanını ele alacaksa), bu olanı daima kendi neliği içinde ele almalıdır: Bu *olarak* ve şu veya o *olarak*. Söz konusu ele alma esnasında (ki ilkece hep bir çokluktan
126 çekip alınır), ne olmaklığı bakımından ele almada hata yapabilir ve nesneyi ne olmadığı hâliyle ele alabilir. Yani algının yanılgıya düşme *olanağı vardır*. Fakat algıda bu olanak, ara sıra denk gelen, başka bir yerden isabet eden bir olanak olarak bulunuyor değildir. Bilakis bu olanak, ele almanın kendisinin, nesnesel sahip olmaklığın bir olanağıdır. Bu olanak, nesnenin *nasıl bilinen nesne olarak var olduğuna* aittir. Bu yüzden, *bilinçli* olanaktır: "Algılayanda, yanılgıya düşme olanağının bilinci vardır."[106]

Bütün bunlarda, algıdaki ele alışın, salt anlayış olmadığı yatmaktadır. Oysa başta böyle ele almıştık ve buna

---

[104] II, s. 73 [GW 9: 63].

[105] II, s. 85 [GW 9: 71].

[106] II, s. 88 [GW 9: 74].

izafeten onu nesnede özsel olmayan, ona kıyasla kalıcı olmayan, hakiki olmayan olarak ifade etmiş, hakikati yalnızca nesneye tayin etmiştik. Fakat eğer ele alma başka türlü olabiliyor ise, eğer ele alma yanılarak ele alma olabiliyorsa, o zaman, algı olarak hep *doğru* minvalde kavramak mecburiyetindedir. Yani ele almanın bizatihi kendisi, hakiki olan olmaya dikkat etmelidir. Başka bir deyişle, yanlış anlamaya düşmeyecek yönde düşünceye dalmalı, düşünmeli ve bir anlama yetisi olmalıdır. Böylelikle algının hakikati, sadece yalın olarak tek taraflı bir biçimde nesneye düşmekle kalmaz, bilakis aynı şekilde ele almaya da düşer. Gelgelelim bu durumda, algının nesnesi hakkında ilk başta yapılan karakterizasyonu ve özsel olan ile özel olmayan ayrımı, örtük de olsa bir çelişki içeriyor olacaktır. Bunun böyle olup olmadığı, öyle ise nasıl olduğu, yine söz konusu bilmenin kendisinde kendini göstermelidir. Yani biz, edimsel bir algıyı devinime geçirmeli ve kendi hakiki olanını nasıl ele aldığını temaşa etmeliyiz – az önce, bir şeyin özünü belirlerken kendi çok sayıdaki nitelikleri içinde karakterize ettiğimiz hakiki olanı yani. Bu esnada, algının özündeki çelişkiler gün yüzüne çıkmalıdır.

§ 9. Algının Dolayımlayıcı Çelişkiliği 127

Algıdaki çelişkinin nerede yattığını peşinen söyleyebiliriz: Algının kendisinde yatıyor olacaktır. Algının bilmesi ve kayrayışı, serbest bırakılmış ve serbestçe giden, kendi bu olanında tamamlanan, onda tutuklu kalan yalın bir kanısında olma değildir. Bilakis algıda bir çelişki kendini göstermek durumundadır. Bizatihi ele almanın kendisinde, karşıt bu olanı kendini göstermek mecburiyetindedir. Ele alma, nesneyi hakiki olan olarak ele alır. Fakat yanılgı bilincine sahip olduğundan, ele almanın hakiki olduğunu bir şekilde biliyordur. Hakiki olanın *ele alma oldu-*

ğunu, nesne olmadığını bilir. Algı, tam da bu çelişkiden beslenerek var olduğu için, ne ise o olarak var olur. Ama bunun üzerinde ciddiyetle durmaz, onu bu şekilde bilmez ve kapsayarak aşmaz. Bizler ise (yani algının, bilincin bir minvali olduğunu aşıcı olarak bilmek durumunda olanlar), algının hakikatini tam da bu çelişkide aramak mecburiyetindeyiz. O yüzden öncelikle şunu yapmamız gerekir: Algının, sözü edilen minvalde kendisiyle nasıl çeliştiğini yani adeta bir fasit daire içinde nasıl döndürüldüğünü genel olarak göstermek durumundayız. Sonra da algının çelişkiliğini açıkça gün ışığına taşımalıyız (onun nesnesinin aşıcı olarak tasarlanmış özü ve bilmesinin minvali zemini üzerinde). Buradan hareketle, algının kendi içinde ve kendisiyle çelişerek kendini nasıl aştığı yani kendi içinde nasıl bir dolayımlayan olduğu ve bir ötekini belirlemeye imkân tanıdığı kendini göstermelidir. Fakat söz konusu öteki, olsa olsa yine bilmenin bir minvali olabilir – ve bu da anlama yetisidir.

a) Ele Alma ve Refleksiyon Olarak Algının Kendi İçindeki Çelişkisinin Zemini Olarak Yanılgı Olanağı

Yapılması gereken, edimsel algı üzerinde ve onun içinde, algının nasıl olduğunun deneyiminde bulunmaktır. Bu deneyimde *biz* bulunuyoruz. Başka bir deyişle, algı-
128 nın kendi kendisiyle bu deneyimde bulunmasına imkân sağlıyoruz. Bununla şunu demiş oluyoruz: Bilincin kendi kendisinin deneyiminde bulunacağı "edimsel algı"[107] içine kendini yerleştirmesi, *ancak şimdi* yani algı nesnesinin bizim tarafımızdan tesis edilmesinden sonra mümkün olabilmektedir.

Bu beyaz, kekre vs. tuzu edimsel olarak algılıyorum – eğer böylesi edimsel bir ele almada onun hakiki olanını ele alıyorsam burada *neyi* ele alıyorum *ve* ayrıca bu ele alma-

[107] II, s. 89 [GW 9: 74].

nın kendisi *nasıldır*? Bu beyaz tuzu ele alıyorum. Öncelikle bu nesne, kendini "*saf bir şey olan*"[108] olarak sunuyor. Fakat onu böyle ele almama izin yoktur, çünkü onun bir evrensel olma niteliği buna engeldir. Demek ki *ben*, onu hakiki-değil olarak ele aldım. Hakiki olmayışlık, ele almanın içine düşmektedir, çünkü hakiki olan nesnedir. Eğer onu saf bir şey olan olarak ele almaz, bilakis keza olarak da ele alırsam (ki bunu niteliklerin evrenselliği zaten bizden talep ediyor), o zaman, böyle yapınca da onu doğru olarak ele almadığım hemen görülecektir. Çünkü nitelikler *belirlidir*, birbirini dışlayıcıdır. Öyleyse onu dışlayıcı bir olan olarak ele alırım. Fakat onu böyle ele alınca yani keza'nın ve birin evrenselliği içinde ele alınca, o zaman, nesneyi değil onun aracısını ele almış olurum ki bu aracının içinde, kendi için olan pek çok belirli tekil nitelik vardır. Bu esnada tekil niteliği *kendi için* ele alırım. Böyle bir şey cereyan ettiğinde, onu ne bir olanda ne de ötekilerle ilinti içinde ele almış olurum yani onu haddizatında bir nitelik olarak ele almış olmam. Bilakis yalnızca tekil bu olanı (beyazı) dolaysızca ele alırım. Bu olanın dolaysızca ele alınması ise kanısında olmadır. Böylece nesneye dair bilgim yani benim algılamam, kanısında olmaya dönüşmüş olur.

Öyleyse edimsel algıda, *kendi* nesnesi bakımından anlayışın doğru olmadığı, ele almanın, kanısında olmaya geçtiği deneyimlenmektedir. Fakat kanısında olma, zaten algılamaya geçmiş idi. Demek ki bu deneyimde algılama, *kendi içine geri dönmektedir*. Algılama, hakiki olanı ya- 129
lın bir anlayış içinde ele almaz, bilakis hakiki olanı algılamaya geri alır ve algılananın hakikatini böylelikle *kendi içine* ve *kendi üzerine* alır. Böylece, duyu kesinliğinde de olduğu üzere, aslen nesnede yatan hakikat, bilmenin içine geri alınmış olur.

---

[108] II, s. 89 [GW 9: 74].

Böylelikle algılama olarak bilinç, kendi kendisiyle yapmak mecburiyetinde olduğu deneyim sırasında (elbette aşıcı tasarımın ışığı altında) kendine geri itilir. Peki ama, nasıl? Yalın olarak hakiki olana geri itiliyor değildir. Bilakis daha önce saf anlayışın, tümden doğru-olmayan olduğunu görmüştük. Böylelikle bilinç, nesneyle ilgili anlayışını, kendi algılamasının hakiki-olmayışlığına *karşı* ayırt etmeye başlar. Ele almanın kendisi, doğru bir kılavuzluğa ihtiyaç duyar. Ele almanın hakiki-olmayışlığı, "düzeltildiği"[109] takdirde ve *ancak bu suretle*, bu düzeltme yani algılamanın *hakikati*, algılamanın içine düşer. Böylece (ve öncelikle tümüyle genel bir temaşa içinde olarak), bilinç olarak algılamanın, salt ele aldığı şeyde değil yani ele alacak olduğu şeyde kendini bulunduran olarak değil, bilakis kendinin kendi içine refleksiyonunun, kendi üzerine geri itilmekliğinin bilincinde olduğu ortaya çıkmıştır. Refleksiyonlu ele alma, yalnızca yalın olarak ele alan bir ele alma değildir, bilakis ele-almayan ele alma, kendi içindeki çelişkidir.

Şimdi ise haddizatında çelişkiliği, aşıcı olarak çalışmamız gerekecektir. Başka bir deyişle Hegel'i, daha baştan ölü doğmuş bir Hegelciliğin yöntemleriyle anlamaya çalışmamalıyız. Kendini bilmez bir diyalektiğin, süratli olduğu kadar baş dönüdürücü de olan büyüsünü kullanarak Hegel'e karşı hadsizlik etmemeliyiz. Hegel'in önsözde bahsettiği, "kavramın ciddiyeti, kendi derinliğine [konunun derinliğine] inmelidir"[110] düsturuna uymak mecburiyetindeyiz. Somut olarak yapılması gereken, çelişkiliği, algının özünde ve kendisi için hakiki olanda, onun nesnesinde yani şeyde kışkırtıp ayaklandırmak ve böylelikle tüm kendine-karşıtlığı ve kendi-dışına-itilmekliği içinde onu açımlamak olacak-

130

[109] II, s. 91 [GW 9: 75].

[110] II, s. 6 [GW 9: 11].

tır. Böylelikle algılamanın kendisinin, kendi hakiki olanıyla nasıl başettiği, onu korumaya çalıştığı ve nihayet nesnenin haddizatında kendisini parçaladığının minvali deneyimlenmiş olacaktır.

Ancak bu parçalama, basit bir paramparça olma değildir, bilakis algının özünün, edimsel olarak kendisine bağlanmış olan ama henüz tanınamamış yüksek bir hakikat içinde yok oluşudur. Algının kendi üzerine düşünüp taşınması deneyimi sırasında, algıyı kendi aşıcı hakikatine yaklaştırırız. Onun çelişkiliğinin açımlanışı, bir yandan algının hakikatinin kapsanarak aşılmasıdır (ortadan kaldırma anlamında), diğer yandan da sahih öze doğru kapsanarak aşılmasıdır (yükseğe kaldırma anlamında). Şimdi yapılması gereken ise, algının hakikatinin yani nesnesinin (şeyin) yok olduğu aşamaları tek tek katetmek ve böylelikle bu yok olma sonucunda onun hangi yeni âleme eriştiğini görmektir.

b) Şeyin Birbiriyle Çelişen Bir ve Keza'sının Ele Alma ve Refleksiyon Olarak Algılamaya Karşılıklı Dağıtımı

Algının nesnesi şeydir yani nitelikleri çok olan birdir. Yukarıdaki irdelemelerde görülmüştür ki algılamanın kendisi salt anlayış değildir. Bilakis eğer ona özsel olarak yanılgı olanağının bilinci ait ise, anlayışa kendi eylemi yani ele alma minvali hakkındaki refleksiyonu da aittir. Her ikisi de yani anlayış ve refleksiyon da, algıya aittir. Fakat algı, bunun ikisini birbirinden ayırır. Ama yalnızca bu da değil: Hem algılamada hem de hakiki olanın hakiki ele alınışının güvence altına alınmasında, anlayışa karşı refleksiyonu kullanır (ve tersi).

Algılamanın kendisinde cereyan eden bu düşünüp taşınmalar, algıda sürekli olarak çelişkileri açımlar ve bunların her seferinde ortadan kaldırmasına çalışılır. Bunun için bir taraf seçilir ve öteki taraf ondan ayırt edilerek

özsel olmayan ve hiçsel olan olduğu iddia edilir. Şimdi bu oyunun izini süreceğiz ve bu esnada görülen tek yanlılıkları tespit ederek onları karşı karşıya getireceğiz ve algının kendini *nasıl* yok ettiğini göreceğiz.

Algı için hakiki olan, öncelikle ve dolaysızca şeydir. Başka bir deyişle, birdir, *tekil birdir*. Bu tekil bir olan şeyde, başka şeyler de yani çok sayıda nitelikler de mevcut ise (örneğin beyaz olmak ve keza kekre olmak), keza bunlar da bilinç tarafından kendi üzerine alınmak mecburiyetindedir. Çünkü ancak böylelikle yani birer çokluk olarak keza'lar bir olandan uzak tutulduğunda, bir olan, saf ve kendi hakikati içinde korunabilecektir. Düşünüp taşınan anlama yetisinin, bir olanı, bir olan olarak ele alabilmesi için, çok olanları şeyden ayırt etmesi gerekir. Demek ki bilinç, çok olan keza'ları kendi üzerine almaktadır. Üstelik bu yerindedir ve anlaşılabilirdir, çünkü bir şeyin beyaz olabilmesi için onun *bizim* gözümüze ilişmesi, kekre olabilmesi için *bizim* dilimize değmesi, kübik olabilmesi için *bizim* duyumuza sunulmuş olması gerekir. Niteliklerin farklılıklarını biz kendi üzerimize alırız, eğer göz, dil vs. bizde birbirinden ayrı düşüyorsa. Demek ki bizler, keza'lara yer tanıyan evrensel aracılarız, onları birbirinden ayırt edenleriz. Bizler, şeydeki bu pek çok keza'yı *kendi* içimize geri aldığımızda, şeyin birliğini, onun saf kendiyle özdeşliğini korumuş oluruz.

Şeyin hem bir olmasının hem de keza olmasının getirdiği ikililiğin üstesinden gelmek için algının kullandığı birinci yol budur. Bunun için algı, keza'ları silmekte ve ele almanın içine yerleştirmektedir. Ancak nitelikler, nitelik olmaları bakımından belirlidirler yani başka niteliklerin karşıtıdırlar (örneğin siyah ile beyaz vs.). Şeyin kendisi, tam da şu belirlilikler sayesinde bu bir olandır, ötekisi *değildir*. Gelgelelim eğer o bir olan ise, bu çok sayıdaki belirliliklere ve dolayısıyla karşıtlıklara kendisi
132 bakımından sahip değildir. Birlik, salt kendiyle özdeş-

lik olup bir olan olarak diğer bir olanlarla onun zemini üzerinde aynı olur. *Bir* olan olarak karşıt olabilmesi yani *öteki olmaması* için belirliliklerin kendisine kendinde sahip olmalıdır. Başka bir deyişle, şeyin kendisi, haddizatında keza'ların yani çok olanların veya evrenselin aracı da olmalıdır ki bu çok sayıdaki nitelikler ancak onun içinde ayrı olarak var olup kayıtsızca mevcut durabilsin.

Fakat yukarıda talep edildiği üzere, keza'yı şeyin kendisine yeniden bağışlayabilmek için algı, bu birliği kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Düşünüp taşınan anlama yetisinin, çok olanları birer çok olan olarak ele alabilmesi, birliği şeyden ayrı tutarak olur ancak. Öte yandan çokları, şeyin keza hep olduğu nitelikler olarak onlarla özdeşleştirmek (keza beyazdır, keza kekredir gibi), yalnızca ele almanın yani bilincin yapabileceği bir şeydir. Bunu da şeyi, beyaz olarak ele alarak ve *bu itibarla* kekre olarak *ele almayarak* yapar (ve tersi). Söz konusu "bu itibarla"nın yardımıyla çokları birbirinden ayrı tutar ve fakat yine de onların hepsini bir olanda yani şeyde toparlar. Bir olma, algılamayı temelde *şu* minvalde kendi üzerine alır: Nitelik diye ifade edilenler, "*serbest malzeme* olarak temsil edilir."[111] Böylelikle şey, "malzemeler derlemesi"[112], bir ise, ele alma tarafından verilen salt çevreleyen yüzey olur.

Böylece bir yanda çokluksuz bir olan, diğer yandaysa müstakil serbest malzemelere ayrışmış keza'lar bulunur. Nerede birisi ortaya çıkıp korunacaksa, ötekisi kendi yerinden edilir (ve tersi).

Bütün bunlara genel olarak bakınca şunu görürüz: Algılama kendi ele alışını, sırasıyla bazen hem bir olan, bazen de keza; şeyi ise bazen keza, bazen bir olan yapar. Algı duyusu bakımından yine de her seferinde hakiki

[111] II, s. 93 [GW 9: 76].

[112] II, s. 93 [GW 9: 76].

olan kabul edilen şeyin kendisi için bu şu demektir: Onun kendinde "karşıt bir hakikat"[113] bulunmaktadır.

133 İlk başta hakiki olan, yalın olarak şey idi. Sonra görüldü ki ele alma, aynı olmayana ilişkin olduğunda, hakiki olan yani kendiyle özdeş olan şey olur. Şimdi görülüyor ki ele alma da, şey ne ise karşılıklı olarak o olur. Şeye karşılık gelen, ele almaya da karşılık gelmektedir. *Demek ki hakikat, bir momentin tek yanlı vazedilişinin* (keza'nın veya birin) *tüm deviniminin, karşılıklı olarak ele alınması veya şeye yakıştırılmasıdır.*

Algının bizzat açıkça bilincinde olmadığı bu gidiş gelişlerinde, yine de her seferinde kendisine geri döndüğü şey için bundan hangi sonuç doğmaktadır? Şeyin kendisinin içindeki devinimin bu yansıması, onun kendi içinde çelişkili olduğunu söyler bize. Ancak algı, kendisi için böyle bir duruma izin veremez, çünkü algı, çelişkiye katlanamaz. Zira kendi kendisiyle sınırlı olduğunda algı, sonlu bir bilmedir. Algı, bir çelişkiyle karşılaştığında ve hatta kendisi için hakiki olanda bir çelişkiyle karşılaştığında, birbiriyle çelişenleri birbirine karşı kullanma yoluna gitmemeli, bilakis onları dağıtıp bir kenara koymanın yolunu bulmalıdır. Bu dağıtımı refleksiyon, "bu itibarla"yı yeniden ekleyerek ve böylelikle çelişkili momentleri birbirinden ayrıştırarak icra eder.

Şimdi yapılması gereken, algının bu ayrıştırmayı nasıl ayakta tuttuğuna (eğer ayakta tutuyorsa) ve böylece çelişkiye karşı kendini nasıl savunduğuna (eğer savunuyorsa) bakmak olacaktır.

c) Kendi İçinde Şeyin Çelişkisi – Kendi-İçin-Olma ve Öteki İçin Olma – Algı Refleksiyonunun Başarısızlığı

Şey birdir ve aynı zamanda keza'dır, ötekilerin çok oluşudur. Ancak birdir ama öteki için birdir ve öteki için

[113] II, s. 93 [GW 9: 76].

bir olduğundan birin kendisi de bir ötekidir. Bir-olma ve öteki-olmanın ikisi de şeye aittir – ama farklı bakımlardan. Ötekidir eğer kendine değil, ötekiye ilişkin ise. Algı 134
şunu söyler: Birin aynı zamanda öteki olmasının suçlusu ötekidir. Örneğin bu tebeşir ve bu sünger: Tebeşir bir olandır ama aynı zamanda da öteki olandır, çünkü burada sünger vardır ve o da bizatihi bir olan olabilmektedir, çünkü kendisine göre tebeşir şimdi onun öteki olanıdır. Tebeşir öteki olabilmektedir, çünkü sünger vardır. Ötekinin var olması yüzünden bir olanın öteki olan olmadığını, bilakis bir olan olduğu için öteki olduğunu algı anlamaz. Bir olan olarak öteki olan değildir – öteki olan *değildir*, başka bir deyişle, tam da kendi içinde olarak ötekine ilişkindir. Bu ötekinin olgusal olarak var olup olmaması fark etmemektedir. Diyelim ki edimsel olarak yalnızca tek bir şey mevcut olsun. Bu durumda bu bir olan, aynı zamanda öteki olan olurdu, çünkü tek demek haddizatında ötekilerin *olmaması* demekse de tam olarak bir *ötekinin* olmaması demektir. Oysa böyle bir şeyi algının, kendi anlayışına ait araçlarla anlaması mümkün değildir.

Algının anlayışına göre şeyin birliğine, onun kendiyle özdeşliğine, söz konusu şeyin kendisince dokunulmamakta, bilakis ötekiler tarafından, onların da var olması sebebiyle dokunulmaktadır. Böylelikle çelişki, farklı şeyler arasında dağıtılmış olur. Algılama sırasındaki farklı şeyler de hep kendileri olarak vazedilmiş olur. Her biri öteki yüzünden öteki olur, ötekisi ve onun bilinci olur yani her biri, ötekinden farklı olur. Fakat böylelikle her biri, ayırt edilmiş olan olur. Eğer her biri, ayırt edilmiş olan ise, o zaman ayrım, şeyin kendisine gelmiş olur, çünkü böyle olarak (yani bir olarak) o, öteki olur. "Bu itibarla" eklenenler ise (öteki şeylerin var olmaları itibariyle) başarısız kalır. Bu itibarla, şeyin kendisinden onun *kendi* öteki olmaklığını uzak tutamaz ve bu yüzden şeyin kendisinde çelişkinin bulunmasına müsaade eder.

Fakat algının düşünüp taşınması, çelişkiye karşı son bir gayret daha gösterir. Bunun için yeniden bir "bu itibarla"yı (özsel olan ile özsel olmayan ayrımını) daha yardıma çağırır. Zira algı, şeyin özünü yani kendi-için-ol-
135 masını oluşturanın, şeyi ve onun hakikatini yok etmekte olduğunu idrak edememekte ve bunu etmek istememektedir. Ve böylece algı, müzakereye şöyle devam eder: Şey kendi-için-olma ve bir-olarak-olma içinde ayırt edilmiş olan ise de, bu ayırt edilmiş olmaklık, şeyin kendisinde bulunan bir karşıtlık *olmayacaktır*. Tam tersine: O kendisi için yalın olarak belirlenmiş olan olarak kendisi olacaktır. Onun özü, kendisi için yalın belirliliktir. Her ne kadar çoklu niteliklere sahip olduğu için farklılığı bu itibarla içinde taşısa da, bu sayede kendisi, bu şey olarak var olur ve kendini ötekilerden ayırt eder. Onun "*yalın belirliliği*"[114] budur. Demek ki buna karşılık olarak, onda mevcut olan çokluk *özsel olmayan* olacaktır (her ne kadar ona zorunlu olarak keza ait ise de).

Ancak bu son "bu itibarla" da direnememektedir. Çünkü kendi yalın belirliliği içindeki şeyin *zorunlu* olarak öteki olmaklığı kendinde taşıması, bu öteki olmaklığın ise özsel olmayan olması ne demektir? Zorunlu olarak özsel olmayan ne demektir? Zira bu özsel olan bir şeydir. Demek ki çelişki, bizatihi şeyin en zati özünde yatmaktadır (tam da yalın belirlilik olması itibariyle). Tam da bu itibarla ve başka bir bakımdan değil, bilakis kendi-için-olma itibariyle, keza öteki olmaktadır da. Saf kendi-için-olma mutlak olumsuzlamadır. Burada şey, *kendini* diğer tüm ötekilerden ayırt eder ve bu kendini-ayırt-etme içinde öteki için var olur yani ötekiye ilişkin olur. Bu mutlak olumsuzlama içinde şey, *kendine ilişkin* olur. Kendini-kendisiyle-ilişkilendirme, kendi özünün ötekinde bulunduğunu ifade etmek suretiyle bizatihi

[114] II, s. 94 vd [GW 9: 78].

kendini kapsayarak aşmadır. Ötekiyle ilişki, özsel olarak kendi-için-olmaya aittir ve saf kendi-için-olmanın müstakilliğini yok eden de tam bu ilişkidir. "Böylelikle kendi-için-olma ile öteki için olmayı birbirinden ayıran son *bu itibarla* da ortadan kalkar. Nesne daha ziyade *bir ve aynı bakımdan kendinin karşıtı olarak vardır. Öteki itibariyle olduğu takdirde kendisi içindir. Kendisi itibariyle olduğu takdirde öteki içindir. Kendisi için*, kendi içinde refleksiyonlu olarak birdir. Fakat bu *kendisi için*, kendi içinde refleksiyonlu olarak bir olma, kendi karşıtıyla bir olmadır, *öteki için varolmadır*, onunla birlik içinde olmadır. Bu yüzden yalnızca kapsanarak aşılma olarak vazedilmiştir. Öte yandan bu *kendi-için-olma*, özsel olmaması gereken bir şey gibi de (yani ötekiyle olan ilişki gibi) bir *özsel olmayandır*."[115] 136

Böylelikle algının nesnesi, duyu kesinliğinin nesnesiyle aynı yazgıyı paylaşır (her ne kadar onun yok olma tarihi farklı olsa da). Zira duyu kesinliği nesnesinin (kanısında olunan bu olanın), hakikatte bir evrensel olduğu anlaşılmıştır. Fakat bu evrensel olan (yani kendi nitelikleri içindeki şeyin neliği) yani algının kendi hakiki olanı olarak ele aldığı bu evrensel olan ise şimdi kapsanarak aşmaktadır. Kapsayarak aşmak mecburiyetinde kalmıştır, çünkü ilk baştan itibaren yani duyusal olandaki kaynağına uygun olarak, kendisiyle aynı olan *saf* bir evrensel olmamıştır. Duyusallığın aşıcı yorumu sırasında ortaya çıkan evrensel olan, *tekil olanın evrenselliği* idi. Evrensel olan olarak evrensel olanın ilintilendiği şey diye kalan bu tekil olan, evrensel olan *içinde* kendi öteki olarak içerilmiş durur. Ama bu esnada, kendisi için kalıcı olan öteki olarak evrensel olana ilişkin kalır. Söz konusu evrensel olan, tekil olan tarafından koşullanmıştır ve bu koşullanmanın sonucu olarak öteki olanla karşıtlık taşır. Bu yüz-

[115] II, s. 96 [GW 9: 79].

den de algının nesnesi yani şey olarak evrensel olan da ayrışmak, niteliklerin birliğine ve serbest malzemelerin keza'larına bölünmek mecburiyetinde kalır.

Şeyin dingin özünü serimlediği sanılan bu saf belirlilikler (yani bir olan ve keza olan), karşılıklı karşıtlığın sürekli dinginsizliği içinde kendilerini gösterir. Bu çatışma, bizatihi şeyin kendi özünde yatar. Bizatihi kendi-için-olma, ötekiler için olmayla yüklüdür. Demek ki temelde şeyin varlığı, hem kendisi için hem de öteki için
137 birlikte olarak olmadır. Fakat algı ve onun refleksiyonu, her ikisinin özsel oldukları bu birliği yani çelişenlerin bu birliğini kavrayamaz. Algı, çelişkiyi düşünme imkânından yoksundur. Algı düşündükçe, tam da bu çelişkiden kaçınacak şekilde düşünür. Çelişenden kaçınma yasası, insanın sağduyusunun anayasasıdır. Fakat en sonunda bu birliğin kendini göstermesi sağlanınca, başka bir âleme ilişkin bir ön gönderme ortaya çıkar. Bu âlem, algının değil, anlama yetisinin âlemidir. Birin ve keza'nın, kendisi-için ve öteki-içinin bu birliği sayesinde evrensellik de öteki hâline gelir. Kendi dışındaki bir yabancı tarafından koşullanmış bir öteki olan öteki değildir, bilakis koşulsuz *mutlak* evrensellik olmaktadır. Böylelikle bilincin aracının minvali olarak algı, mutlak ve koşulsuz olana yönelik ilk araç olur.

Geriye dönüp baktığımızda, kendi başına bırakılmış algının, aşıcı tesis etme ışığı altında aslında nasıl göründüğünü yeniden görmekteyiz. Duyu kesinliğindekinin aksine algılama, kendini kendi içinde kaybeden bir anlayış içinde bulunmaz. Bilakis hakiki olanı *kendisi ele alır* ve böylelikle *kendi üzerine* refleksiyonlu olur. Bu refleksiyonda, kendi nesnesini bir şu bakımdan, bir bu bakımdan ele alır. Refleksiyonda bulunma, çeşitli "bu itibarla"ların ve farklı bakımların kılavuzluğunda devinir: Tekil bir olanların ve çoklu keza'ların, özsel olan ve özsel olmayanların, kendisi-için ve ötekilere-ilişkinlerin

içinde devinir. Bu sırada refleksiyonun, birer bakış açısı olarak kendi yardımına çağırdıklarını, daima tek yanlı olarak ve öteki olanaklı bakış açılarından ayırt edilmiş olarak ele alır. Başka bir deyişle, salt soyutlamalar içinde kalarak ve onlara uyarak devinir. Algının refleksiyonlu anlayışlılığı, bu sırada şeyin somut zenginliğine ve onun niteliklerine bağlı kalıyormuş gibi görünür. Oysa aslında pek çok boş tek yanlılıklar içinde devinmektedir. Kendini en zengin ve somut düşünme olarak sunmaktaysa da 138
aslında en fakir olandır. Algı aslında anlama yetisinin *yanılgısıdır* yalnızca. Başka bir deyişle, kendini "insanın sağduyusu" olarak sürekli öven anlama yetisidir.

Kendine dolanmış olan algı, refleksiyonun bu gidişatını, kendinden hareketle keşfedemez. Öte yandan algı, mutlak bilmenin ışığına ulaştığında ve bilmenin bir minvali olarak bizzat aşıcı olarak kavrandığında, aslında kendisinde bir hakikat bulunmadığı görülür. Yalnızca genel olarak hakikat bulunmuyor değildir, bilakis o kadar *radikal bakımdan bulunmamaktadır* ki algı, bazen birini bazen ötekini kendi hakikati olarak sunuyor olur. Aşıcı olarak konuşacak olursak (ve yalnızca bu suretle) algı ve onun gidişatını "sofizm"[116] diye ifade edebiliriz, hatta onu böyle ifade etmek mecburiyetindeyiz. Sofizmin en iç özü, biri ve tek yanlı olanı sürekli ve karşılıklı olarak birbirinin tersine döndürüp öteki hâline getirmesi ve onu yine tek yanlı bir karşıt hâline getirmesi değildir yalnızca. Bilakis öncelikle onun en iç özü, söz konusu gidişatın, tam da kendi içinde görünür hâle geldiği bir şeye karşı sürekli olarak direnmesidir: Tek yanlılıkların ve soyutlamaların olanaklı birliklerinin, hakiki somut olana dönüşmesine direnmesidir. Algı ve sağduyu, bilincin sahih hakikati olarak saf koşulsuz evrenselliğin bir araya getirilip elde edilmesine karşı direnir. Alelade anlama

[116] Bkz. II, s. 97, 99 [GW 9: 79, 80].

yetisi, özsel sahici anlama yetisine karşı direnir. Bu direnme sırasında algı, anlama yetisinin kendisinden daha yüksek olduğunu ve onunla boy ölçüşemediğini ispat etmiş olur. Ancak şimdi ona, aşıcı olarak dolayımlanmak mecburiyetindedir, zira temel yaklaşıma uygun olarak, mutlak bilmede esasen hiçbir göreceli duradurma mevcut olamaz.

Ancak dikkat etmek gerekir ki: Algıdan anlama yetisine geçişi anlayabilmek için, bilmenin bir minvali olarak algının zaten mutlak bilmenin perspektifi içine yerleşmiş
139 olduğunu önceden tespit etmiş olmak gerekir. Ancak bu sayede ilerleyiş zorunlu olabilir. Söz konusu ilerleme, bilincin üçüncü minvali olan anlama yetisine doğrudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜÇ VE ANLAMA YETİSİ

§ 10. Bilişin Mutlaklığı

a) Ontoteoloji Olarak Mutlak Biliş

Aşıcı bilmenin minvali, spekülatif dolayımdır. Dolayımlayan orta terimle belirleyici biçimde ilintili olarak bu, aynı zamanda dolayımlanacak olana ve dolayımlananın nereye dolayımlanacağına ilişkin bir uzanış içindedir. Daima dolaysız olandan başlayan dolayımlamayla, orta terimden geçilerek *dolayımlanacak olan* öncelikle *belirlenmiş* olur. Dolayımlanarak belirlenen, spekülatif hakikatin ta kendisidir. Dolayımlanmış olan, spekülatif bilme içinde sahih olarak erişilen hakiki olandır, dolayımın sahih olarak kendisine ait olduğu hakiki olarak belirlenendir.

Bu yüzden aşıcı biliş, üç adımda devinir. Adımların üç olması, spekülatif bilmenin *aşıcı olarak mantıksal* bakımdan kavranmış olmasından kaynaklanır. Daha doğru bir ifadeyle: Mantıksal olan (yani λόγος'a ait olan), öncelikle bir şeyi bir şey olarak yalın biçimde belirlemedir: a, b'dir. Burada b'nin a ile olan ilintisi, onun belirliliği olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla mantıksal ilinti, tek

yanlıdır. Fakat tek yanlılık; bütün olmanın, mutlak olmanın amansız düşmanıdır. Üstelik bu tek yanlılık, öteki tarafın ona *eklenmesiyle* ortadan kaldırılamaz. Zira şu ne demektir öncelikle: Tek yanlı ilintiyi ortadan kaldırmak? Öncelikle tersten gidilerek, a'nın ilintisinin, a'nın b ile ilintisi olarak gösterilmesidir. Fakat böylelikle hep tek yanlı olan iki farklı ilinti tespit edilmiş olmakla kalınmaz, bilakis her ikisinin *kendi içindeki* karşılıklılığı
141 da tespit edilmiş olur. Karşılıklı oldukları için, her bir tek yanlı ilintinin hiçbirinde kendi başına mevcut olmayan bir şeye işaret edilmiş olunmaktadır. Ama bu, tekil bir üçüncü olarak onların yanında mevcut olmayıp, bilakis onları kendi karşılıklılıkları içinde daha yükseğe yani mutlak birliğe taşıyandır.

Bu yalın ifadeyle (a, b'dir), "vardır" ifade edilir. Söz konusu "vardır" (yani varlık), kendi sahih, hakiki, mutlak imlenimine, dolayım içinde dile getirilen spekülatif "vardır" olarak kavuşur. Gelgelelim "yalın" (yani tek yanlı) önerme, spekülatif önerme biçimine kendiliğinden kavuşmaz. Bu ancak tek yanlı olmayan, kapsayarak aşan ve aşılan birlik imleniminin "vardır"a öncesel olarak verilmiş olmasıyla mümkün olur. Tüm bölünmeleri ve böylelikle tüm mutsuzluğu kapsayarak aşan bu birlik, mutluluk olarak mutlak olandır. Dolanıklığı çözer, çatışmayı uzlaştırır. Mutluluk, dolanıklığı çözme ve kurtarma: Bütün bu belirlenimler, Hegel'in mutlak kavramında yankılanır. Bu anlamda hakiki olarak varolan, mutlu olan yani uzlaştırandır ve tüm varolanlar *onun* varlığına göre kendi varlıkları içinde belirlenmelidir.

Varlığın spekülatif olarak kavranmış ve *böylelikle* gerekçelendirilmiş yorumu *ontolojidir*. Ancak öyle ki burada sahih varolan yani mutlak olan θεός'tur. Onun varlığından hareketle tüm varolanlar *ve de* λόγος belirlenir. Varlığın spekülatif yorumu *onto-teo-lojidir*. Bu ifade, basitçe felsefenin teolojiye yöneldiğini ve hatta kendisinin

bizzat öyle olduğunu (bu derse başlarken açıkladığımız spekülatif veya rasyonel teoloji kavramı anlamında) söylüyor değildir. Ancak Hegel, daha sonraları yine de şöyle diyecektir: "Zira felsefenin nesnesi de, Tanrı'dan başkası değildir ve böylelikle özsel olarak rasyonel teolojidir ve hakikatin hizmetinde olup Tanrı'ya mütemadiyen ibadettir."[117] Biliyoruz ki Aristoteles de sahih anlamda felsefeyi, θεολογικὴ ἐπιστήμη'yle çok yakın ilişki içinde tutmuştur. Ancak henüz doğrudan yorumda bulunarak, ὂν ᾗ ὂν'a ilişkin soru ile θεῖον'a ilişkin soru arasındaki ilişki hakkında edimsel açıklamalarda bulunabilecek durumda değiliz. 142

Biz "ontoteoloji" ifadesini kullanırken, ὂν problematiğinin mantıksal olarak öncelikle ve nihayetinde θεός'a yönelik olduğunu söylemiş oluyoruz ki o da burada "mantıksal" olarak kavranılmaktadır. Mantıksal derken, onu spekülatif düşünme bağlamında ele alıyoruz: "Fakat kavramın kavramı hakkında en azından bir şeyler bilmeden, en azından onun hakkında bir temsile sahip olmadan, haddizatında tin olarak Tanrı'nın özü hakkında hiçbir şey anlaşılamaz."[118] Konu bakımından tin olarak Tanrı'nın özü, haddizatında kavramın özünü ve böylelikle mantıksal olanın karakterini önceden çizer.

Erken döneminde Hegel, *Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı* başlıklı "teolojik" bir el yazmasında şöyle demiştir: "Tanrı öğretilemez, öğrenilemez; çünkü o yaşamdır ve ancak yaşamla kavranılabilir."[119] Her ne kadar Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne dek yaşadığı değişimler, kendine karşı acımasızca ve oldukça derin olsa da ve söz konusu cümlenin kaynaklandığı genel tutumu her ne kadar farklı olsa da, çok daha sonraki dönemde Berlin'de ver-

---

[117] *Vorlesungen über Ästhetik*, X 1, s. 129.

[118] *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, XII, s. 413.

[119] *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, s. 318.

diği *Tanrı'nın Varlığına İlişkin Kanıtlar Üzerine Dersler* başlıklı dersinde zikrettiği sözler, ilkece buradakinden farklı değildir. Zira burada "kavram," geleneksel mantıktaki gibi yani pek çok tekile referansla bir evrenselin (türün) kanısında olma olarak kaba bir temsil değildir basitçe. Bilakis burada kavram, *bilmenin mutlak kendini kavramasıdır* ki Hegel bunu daha sonraları da yaşam olarak ifade edecektir. Gerçi daha sonraları da kavramın kavramı, Hegel'de temelde "*mantıksal*" olacaktır, fakat mutlak olarak mantıksal olacaktır. Tanrı'nın özünden bir şeyler anlamak, *logos*'ta hakiki mantıksal olanı anlamak (ve tersi) demektir.

Hegel'de kavramın, ontolojinin kılavuzu olarak iş gören geleneksel mantığın kapsanarak aşıldığı kavram olduğu, yine aynı yoldan kendini göstermektedir: Hegel için Tanrı'nın özü, nihayetinde Hristiyan teolojisi ve özellikle de üçleme öğretisi içindeki özgül Hristiyani Tanrı bilincinde kendini serimlemektedir. Üstelik Hristiyan teolojisinin bu dogması, Antik Çağ metafiziği olmaksızın düşünülemezdir.

143

Dolayısıyla kullandığımız onto-teoloji terimi sayesinde, temel mesele ile varolana dair Antik Çağ sorusu (ki onun soru zemini λόγος'a dayanır) arasındaki birincil ilintiye çokça işaret etmiş bulunuyoruz. Hegel'le girişti-ğimiz tartışma, bizatihi varolana dair felsefenin kılavuz sorusuyla bir bütün olarak kesişmek durumundadır. Bu yüzden bu tartışma, hem mantıksal anlamda hem de özgül Hristiyani anlamda *teo*-lojik olan ὄν'a dair sorunun tartışılmasıdır aslında.

Hegel'in yoluyla kesişmesi gereken bizim yolumuzun istikameti, *Varlık ve Zaman*'da gösterilmiştir. Negatif bakımdan söyleyecek olursak: Bu yol zamandır, λόγος değil (bkz. benim geleneksel "mantık" hakkındaki ilkesel tutumum). Bunu, mantıksal olanı felsefeden kovmaya ve kaldırmaya çalışıyorum, diye okuyanlar olmuştur. Hatta

şimdilerde, benim felsefemin "mistisizm" olduğunu söylemek yaygın hâle gelmiştir. Kendimi buna karşı savunmak hem fuzuli hem de faydasızdır. Bu kanaatlere, yalnızca açıklama mahiyetinde temas etmekle yetineceğim. Mantıksal değilse, mistiktir; rasyonel değilse, irrasyoneldir. Böyle dediklerinde, bu meseleyle ilgili hiçbir şeyi anlamadıklarını ifşa etmiş oluyorlar aslında. Başka bir deyişle, ôv'un *neden* λόγος'la ilişkilendirildiğini ve bunun ne hakla yapıldığını açıklığa kavuşturmadıkları ve kendilerine bir soru olarak bunu sormamış oldukları ortaya çıkmaktadır yalnızca. Bu ilişki kendiliğinden anlaşılır bir şey midir ki? Bugün felsefenin temel sorusunun bu iç zorunluluğunun hâlâ hissedilmiyor olması, günümüzde "ontoloji" sözcüğünün nasıl kullanıldığında da kendini göstermektedir. Bu kullanımı bakımdan ontoloji, kısmen 19. yüzyılda ve sonra da günümüz fenomenolojisi tarafından uygulanmış, özellikle de Nicolai Hartmann tarafından yaygınlaştırılmıştır. Buna göre, bizatihi varolanın kendisini, herhangi bir özneden esasen bağımsız olarak geçerli kabul eden tutuma "ontolojik" denilmektedir. Buna, "gerçekçi" de denilmiştir. Eğer "ontoloji" ve "ontolojik" ifadesini bu şekilde anlayacak olursak bunlar, geleneksel metafiziktekinden bile az ölçüde edimsel bir meselenin başlığı olacaklardır. Çünkü en azından geleneksel metafizikte, Antik Çağ felsefesinin kimi yönelimlerini konusal olarak karşılayabilen bir ontoloji kavramı vardır. Bugün ise her şey, yüzeyselliklere ve salt yön ve sloglanlarla iş görmeye kurban edilmiştir. 144

Varlık ve Zaman'ın başlığından hareketle aslında bir *ontokroni*'den bahsetmek mümkündür. Burada χρόνος, λόγος'un yerine geçmiştir. Fakat bunlar yalnızca birbiriyle yer mi değiştirmiştir? Hayır! Yapılması gereken, her şeyi temelden başlayarak ve varlığa ilişkin sorunun özsel motiflerini devralarak yeniden açımlamaktır. Hegel'den hareketle ifade edecek olursak, yapılması gereken, "za-

manın kudretinin"[120] kavram olduğunu değil, bilakis kavramın kudretinin zaman olduğunu göstermektedir. Hegel'in "zaman"dan anladığı ile bizim anladığımız elbette farklıdır. Çünkü Hegel'de ilkece zaman, Aristoteles'in geliştirdiği geleneksel zaman kavramından başka bir şey değildir.

"Onto-teo-loji" ifadesi, varlık meselesinin en merkezi yönlenimini serimlemektedir, adına "teoloji" denilen bir disiplinle olan ilişkisini değil. Mantıksal olan teolojiktir ve *bu teo*-lojik *logos*, ὄν'un λόγος'udur. Burada "mantıksal" aynı zamanda şu da demektir: Spekülatif-diyalektik, dolayımın üçlü adımlarını atarak.

Böylesi bir dolayımın sonucu, spekülatif bir hakikattir. Bunun sahici olabilmesi için, kendisi, bir sonuç olarak elden ele aktarılmak üzere tekilleştirilip kenara atılmamalıdır. Daha ziyade, spekülatif hakikat olarak, şimdi bizatihi kendini kapsayarak aşan bir dolayımlamaya ve saireye yönelik kendi içinde bir talimat ve talebi içermelidir. "Ve saire"ye – ama sınırsız bir süregidiş anlamında değil. Bilakis burada, spekülatif bilişle zaten vazedilmiş olana (yani mutlak olana) dikkat edilmelidir. Zira spekülasyonun birinci yaklaşımının ve ona geri dönen nihai
145 cümlesinin minval ve genişlik ve kapsamı, mutlak olanda belirlenmektedir.

Hegel'de burada ifade bulan şeyi, şöyle diyerek de kavrayabiliriz: Burada varlık, sonsuzluk olarak belirlenmiştir. Varlık, sonsuz olanın kendisi değildir. Bilakis "varlık sonsuzluktur" şu demektir: Varlığın temel imlenimi, spekülatif önermedeki vazedilmişliktir. Buna karşılık biz, "varlık sonluluktur" dediğimizde, o zaman bu, yalın bir antitez demek olmayacaktır; Hegel'e karşı sanki şunu demek istiyormuşuz gibi: Varlık, yalın önermedeki vazedilmişliktir yani a, b'dir. Bilakis yine saf formal

[120] Bkz. *Enzyklopädie*, § 258 [GW 20: 248].

bir yorumlamada bulunacak olursak, bizim için "varlık sonluluktur" şu demektir: Ekstatik zamanın ufku olarak varlık. Bununla yalnızca şunu söylemek istiyorum: Varlığa ilişkin yorumum, Hegel'in yorumuna göre yalnızca içeriksel olarak farklı değildir, bilakis bu yorumun temel yönleminin kendisinden (yani *logos* ve zamana yönelik olmasından) temelden farklıdır. Başka bir deyişle, buradaki basit bir formal ya / ya da değildir. Üstelik hiçbir felsefi tartışma, haddizatında böyle bir ya / ya da'ya indirgenemez. Bununla, varlık sorusuna ilişkin soruşturmada, Hegel'le yollarımızın kesiştiği noktada, bizim hangi boyutlardan başlayıp buraya gelmiş olduğumuza işaret etmek istedik yalnızca.

Yorumun bu noktasında, "Güç ve Anlama Yetisi" bölümüne geçmek üzereyken, mutlak biliş meselesini ve onun karakterini hatırlatma gereği duymuştuk. Buna neden tam da bu noktada gerek duyduğumuzu birazdan göreceğiz. Spekülatif bilişin irdelenişini burada kasten formal tuttuk yani onun nesnesinin içeriksel karakteri hakkında hiçbir şey söylemedik. Hegel için "bilimin *ta kendisi*," *mutlak* biliş ve bilme demektir. Bilim ancak mutlak bilme olarak sistem içinde ve sistem olarak vardır. Sistemin iki parçası vardır. Daha kesin bir ifadeyle: Kendini iki versiyon hâlinde sunar ve serimler. Bunlardan birincisi "Tinin Fenomenolojisinin Bilimi"dir. Onun nesnesi, spekülatif diyalektik biliştir yani *bilmedir*. İkincisi ise "Mantığın Bilimi"dir. O, hep spekülatif olarak bilinmiş olanın peşinen bilinmesi mecburi olan belirliliklerin bütününü oluşturan mutlak bilmeyi serimler. Dışsal olarak ifade edecek olursak: Mutlak olarak bilinebilir olanda bilinmiş olanın kategoriyal içeriğini serimler. Fakat her ikisi de yani mutlak bilmenin minvalleri ve onda bilinmiş olanın nasılları, birbirinden ayrı şeyler değildir. Bilakis birbirine ait bir ve aynı şeylerdir. Spekülatif bilişin nesnesi, bu *bir olan* bütündür, mutlak bilmedir. Bu, şu

146

demektir: Söz konusu nesne, spekülatif biliş karşısında ikinci bir nesne olarak durmamaktadır, bilakis onun ta kendisidir, mutlak kendinin bilincidir, tindir.

b) Özü Güç Olan Şeyin Çelişkiliğinin Birliği

Tinin fenomenolojisinin birinci nesnesi bilinçtir: Kendi nesnesine, kendisinin ötekisi olarak öncelikle dolaysızca ilintilenen, bilmedir. Bu sırada nesnenin, bilincin kendine kıyasla ötekisi olan olduğu bilinmemektedir. Bu esnada dolaysız bilinç (yani duyu kesinliği), kendi nesnesinin bilmesi olarak konulaştırılmakta ve buna uygun biçimde ikili olarak isimlendirilmektedir: Bu olan ve kanısında olma. Duyu kesinliğinden doğarak açımlanan kendinin karşıtı ise algıdır. O da aynı şekilde ve buna mukabil olarak ikili biçimde karakterizedir: Şey ve yanılgı. Algılayan bilmenin isimlendirilmesinde "yanılgı" ifadesinin kullanılmış olması, daha önce söylemiş olduklarımızdan da açıkça anlaşıldığı üzere, algının *re*fleksif karakterini yani *kendinin* yanılgısını göstermek içindir. Açıkça gösterilmek istenen şudur: Hakiki olanın ele alınışı, kör bir el yordamına göre değildir. Bilakis kendine-almadır, bilmenin bilinçli olarak kendi-içine-yürüyüşüdür. Duyu kesinliği ile algının spekülatif dolayımlanışı, fenomenolojinin birinci spekülatif hakikatini ortaya çıkarmaktadır: Bilinç olarak bilmenin aşıcı bilişi. Bu bilme, *anlama yetisidir*. Onun nesnesini Hegel, ilk başta tuhaf gelebilecek bir ifadeyle "*güç*" diye isimlendirmektedir.

147

Bu olanın hakikati, şeydir ve şeyin hakikati, onun özü, güçtür. Duyu kesinliğinin bu olanı, tekil olandır. Algının şeyi ise, evrensel olandır: Ne ise o olmaklığının, kendisinin ötekisince yani tekil tarafından belirlenmiş olan evrenseldir. Şeyin evrenselliğini o koşullamaktadır. Onun evrenselliği koşulludur ve bu yüzden mutlak değil sonludur, çünkü kendi dışındaki ötekiyle ilintilidir. Fakat

evrensel olan şimdi, dolaysız bilmenin nesnesinin hakiki olanıdır. Bu hakiki olanın, sahih hakiki olan olabilmesi için, sonlu ve koşullu değil, bilakis koşulsuz evrensel veya mutlak evrensel olması gerekir. İşte kendi içinde evrensel olan, tekil olanı kendi yanında veya altında tutmayan, bilakis onu kendi içinde mevcut tutan ve kendini zorunlu olarak tekil olanlarda açımlayan, bu koşulsuz evrensel olana Hegel, *güç* demektedir. Bu isimlendirmeyi ve bu şekilde isimlendirilen şeyin özünü doğrudan anlamak zordur. Bunun içini görebilmek için, genel ilişki ağını tespit etmek gerekir. Ben bunu, öncelikle tarihsel bakımdan geliştireceğim. Onunla özsel olarak raptedilmiş olan konusal açıklamayı ise Bölüm A'nın üçüncü kısmının yorumu sırasında ortaya koyacağım.

Şeyin özü güçtür. Buna göre bu, metafizik gelenekten hareketle söyleyecek olursak şudur (Hegel için burada olduğu gibi diğer her yerde söz konusu gelenek belirleyicidir ama kendisi bundan geniş çaplı bahsetmez): Söz konusu olan, kendinde olarak mevcut olan varolanın özünün belirlenimidir. Bunlar öncelikle tekil olan, kendi başlarına olan ve kendi başlarına duran şeylerdir yani töz denilenlerdir. Tözün tözselliği, bir şeyin ne ise o olarak *nasıl* mevcut olduğunu ifade eder. Geleneksel terminolojide buna *existentia*'nın minvali, Kant'ta ise varoluşun minvali yani edimselliği denir. Peki ama, tarihsel açıdan bakacak olursak, nasıl olmuştur da Hegel, **148**
şeylerin edimselliğinin özü meselesini "güç" başlığı altına yerleştirmiştir?

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, bir doğa ontolojisi meselesi ortaya koymuştur. Başka bir deyişle, mevcut olan, bizim için erişilir olan varolanların, *ne* ve *nasıl* olmaklıkları içinde özsel olarak belirlenilebilirliği meselesini ele almıştır. Varolanların varlık belirlenimlerine kategoriler demiştir. Mevcut olanın neliğini (*essentia*'sını, onun olanağını) belirleyen kategorilere ise Kant, "matematik"

kategoriler demiştir. Öte yandan, mevcut olanın nasıllığını (onun edimselliğini) belirleyenlere ise "dinamik" kategoriler demiştir. Burada δύναμις, edimde bulunandır, güçtür. Kant'a göre dinamik kategorilerin birinci grubu, şu üç kategoriyi kapsamaktadır:

1. İlintilik ve kalıcılık (*substantia et accidens*),
2. Nedensellik ve bağımlılık (neden ve etki),
3. Müştereklik (eyleyen ile eylem gören arasındaki karşılıklı etki).

Burada şu belirginleşmektedir: Hep ikili kategoriler ifade edilmiştir ama bunlar sayısal olarak iki adet değil, birbiriyle ilintili olan ikişer kategorilerdir. Bu yüzden Kant, dinamik kategorilerin birinci grubunu "*ilişki*" adıyla ortak bir başlık altında toplamıştır.

Töz ve ilinekten oluşan birinci ilişkiyi Hegel, gerekli dönüşüme tabi tutmak suretiyle algının nesnesi olarak şeyin şeyliliğinin yorumu sırasında konu etmiştir. Şimdi ise, şeyin hakikati olarak anlama yetisinin nesnesinin, diğer dinamik kategorisi olan nedensellik olduğunu düşünebiliriz. Gerçi Hegel'in irdelemesinde ona rastlıyoruz ama yine de her şey "güç" adlandırmasının altında durmaktadır. Oysa Kant, bu biçim ve işlevde bir kategori tanımamaktadır. Ama yine de Hegel'in, şeyin veya tözün hakikatini güç olarak belirlemiş olması, Kant'ın dinamik kategoriler meselesinin kendisinde nasıl sahih olarak temelden kavranılmış ve spekülatif olarak nüfuz edilmiş olduğunu gösterir.

149 Dolayısıyla yeterli bir anlayış sağlayabilmek için şunu söylemek yeterli olmayacaktır: Şeyin özünü kategoriyal bakımdan güç olarak belirleyen Hegel, bunu bir bakıma Kant'tan almıştır. Bu tespit doğrudur elbette. Ama yalnızca doğru olmakla kalıyorsa, hiçbir şey ifade etmeyecektir. Aristoteles'in Platon'dan, Descartes'ın Skolastik

öğretiden, Kant'ın Leibniz'ten, Hegel'in Fichte'den neler almış olduğunu tespit eden ciltlerce kitap yazılabilir elbette. Fakat bu tarihsel tespitlerin iddia edilen ve sözüm ona kesinliği, yalnızca yüzeysel kalacaktır. Ama yalnızca bu değil. Çünkü yalnızca öyle kalmış olsaydı onu, aşılması imkânsız kendini beğenmişliği ve zararsızlığıyla baş başa bırakabilirdik sakince. Oysa bu tarihsel açıklama, ayrıca yanıltıcıdır da. Çünkü felsefede durumun edimsel olarak nasıl olduğunu bize taslıyor olsa da, felsefe yapmanın edimselliğinden en ufak bir iz bile taşımadığı bellidir. Bizim bu ifademiz (yani Hegel'in, şeyin özünü güç olarak belirlemesi Kant'a dayanır, ifadesi), doğru olsa da bir şey ifade etmez. Geriye doğru giderek, tözün tözselliği bakımından güç kavramının imlenimini Leibniz'den hareketle açıklamaya çalışsak veya ileriye doğru giderek Schelling'in doğa felsefesinin ve *Transendental İdealizm Sistemi*'nin (1800) Hegel üzerindeki etkisini kayıt altına alsak da, bunun hakkında daha fazla bir şey söylemiş olmayız. Zira burada önemli olan, bütün bunları Hegel'in nasıl alımladığı, içine nasıl nüfuz ettiği ve *kendi* problematiğinin içinde nasıl dönüştürdüğüdür. Burada *kendi* derken, onun kişisel tinsel yaratımını değil, bilakis *kendinden* önceki şeylerin konusal tamamlanış ve açımlanışını anlamak gerekir.

Tinin Fenomenolojisi'ndeki incelemelerin ne kadar geniş bir zemin üzerine bina edilmiş olduğunun izlenimini, Jena dönemi el yazmalarına baktığımızda edinebileceğimizi daha önce de vurgulamıştım. Sonsuzluk kavramının sınırlarını belirlerken, Jena döneminde Hegel'in, özellikle Kant'ın kategoriler öğretisiyle tartışma içine girdiğini söylemiştim. Kategoriler cetvelini Kant, yargı formları cetvelinin kılavuzluğunda yani *logos*'un minvallerinin kılavuzluğunda oluşturmuştur. Bu yüzden Hegel, daha kapsamlı bir yaklaşıma giderek kendini eleştirel olarak geliştirmek adına *Mantık*'ta kategorilere spekü-

latif olarak nüfuz etmiştir. O dönemde Hegel, mantığı metafizikten ayırt etmektedir henüz. Ancak kendisi için "mantık," geleneksel Skolastik mantıktan çok farklı bir şekle bürünmüştür: Edimsel olarak icra olunan transendental bir mantık hâline gelmiştir. Bu konuda kendisine Fichte öncülük etmiştir. Hegel de tözsellik, nedensellik ve karşılıklı etki üçlemesini, "ilişki" başlığı altında (yahut kendisinin terminolojik olarak ifade ettiği üzere "*bağıntı*" başlığı altında) toplamıştır. "Bağıntı," kesin olarak belirlenmiş spekülatif bir kavramdır. Başka bir deyişle, Hegel için "bağıntı," Kant'ta olduğu üzere kayıtsız bir üst başlık değildir yalnızca. Zira Kant'ta bu başlık, kendisinin altındakilerine kayıtsız kalarak onlarda yalnızca ortak olan şeyi dile getirmektedir. Oysa Hegel, söz konusu kategorileri, bağıntının özünden *hareketle* açımlamaktadır (veya bu açımlama sayesinde bağıntının özünü açığa çıkarmaktadır). Bütün bu spekülatif açımlama, "güç" kavramının kılavuzluğunda icra edilmektedir.

"Güç, bizatihi bağıntı idesini ifade eder."[121] Güç kavramının spekülatif içeriği *bağıntıdır*. Burada bağıntının kendisi, bizatihi spekülatif olarak kavranmaktadır. Böyle bir bağıntı kavramını gözümüzde canlandırmaya çalıştığımızda, kendini gösterecek olan şudur: Bağıntı, *koşulsuz* ve mutlak evrenselden başka bir şey değildir. Bu evrensel, tekilleri kayıtsızca kendi altına topluyor değil, bilakis onları kendi içinde taşıyor yani kendi içinde *tutuyor* ve onların birlik ve temelini oluşturuyordur. Bağıntı, kayıtsız bir ilişki değildir artık. Bağıntı, ilişki öğelerinin üzerine adeta rastgele örtülmüş değildir. Bilakis o bağlayandır, öğeleri "bağlantıda tutandır." Öyle ki bu sayede onlar ne iseler öyle olabilmektedirler. Bağıntının öğeleri, onun tarafından "bağlanmaktadır." Ancak bağıntı olarak gücü,

---

[121] *Jenenser Logik, Metaphysik und Logik*, ed. Lasson, s. 50 [GW 7: 52].

nedensellik ilişkisiyle de eşit tutmamak gerekir. Bilakis güç, onu birlikte ifade edendir: "Nedensellik rabıtası üzerinde ... güç kavramı yükselir. Güç, bu bağıntının iki özsel tarafını yani özdeşlik ve ayrımı kendi içinde birleştirir. 151
Ayrım ile sonsuzluğun özdeşliğidir bu."[122]

Burada aranılan, koşulsuz evrensel olandır (şayet algılanan şeyin hakikati olarak koşullu evrensel, anlama yetisi nesnesinin koşulsuz evrensel olanına doğru kapsanıp aşılacak ise). Anlama yetisi nesnesi, "güç" başlığı altında ifade edilen bağıntı ise, o zaman bununla birlikte anlama yetisi, söz konusu nesnenin bilmesinin minvali olarak spekülatif bakımdan sonsuz olarak belirlenmiş ve anlama yetisinin Kant'taki anlamasal sonlu kavranışı aşılmış olur. Bu yüzdendir ki Hegel, anlama yetisi için ilkenin "kendinde evrensel birlik"[123] olduğunu söyler. Ama bu, iki müstakil ucun bir araya gelip birbirine düğümlenmesiyle oluşan bir birlik değildir. Bilakis bu öyle bir birliktir ki kendini kendi birleştirmiş olduğu şeyde açımlar ve birleştirici olarak onların bağıntısı olur. Öyle ki birleştirilenler, bizatihi bağıntının kendisi olurlar.

Kant'ta yargı cetveli, geleneksel olarak aktarılmış idi ve pek çok açımlanmamış öğeden tertip edilmiş bulunuyordu ve kategoriler cetvelinin serimlenişi ve düzenlenişinde bunlar kılavuz olarak kullanılmıştı. Ancak Hegel için: 1. Yargı cetveli problematik hâle gelmiştir, çünkü bizatihi önermenin kendisini sorgulamıştır. 2. Yargının öz ve olanaklarının spekülatif yönlenimli belirlenimi, bizatihi kategorilerin *spekülatif kaynağı* hâline gelmiştir.[124] Böylelikle Kant'ın yargı ile kategoriler arasındaki

---

[122] *Jenenser Logik, Metaphysik und Logik*, ed. Lasson, s. 49 vd [GW 7: 51].

[123] II, s. 114 [GW 9: 92].

[124] Bkz. Bu kitapta s. 168 vd [Orijinaldeki sayfa numarasına göre –çn].

irtibatlılık düşüncesi, Hegel tarafından hakiki felsefi biçimde alımlanmış ve müstakil bir problematikten hareketle yeniden açımlanmıştır. Yargı (λόγος) ile kategoriler arasındaki irtibat, Antik Çağ'dan beri kurulmaya devam etmektedir. Keza λόγος'ta λέγειν'inin temel formunun *ta kendisinin* κατηγορεῖν olduğuna dikkat edecek olursak, bu hemen gözümüze ilişecektir.

152 *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (özellikle de ikinci basımda) Kant, anlama yetisini, görüde verili belirlenebilir olanı belirleyen olarak sunmakla (yani yalnızca görüye hizmet eden diye belirleyerek ele almakla) yetinmez. Bilakis belirleyeni, bilişte hakim olan öğe olma minvaliyle ele alır. Fakat biliş; mevcut olanın, doğanın, şeylerin, kendini bize kendi evrensel varoluşu içinde gösteren tekilin çokluğunun bilişidir. Oysa tam da Hegel için bilincin spekülatif yorumunun görevi, şeyliğin özünü bu olandan *hareketle,* algının şeyliğini ise anlama yetisinin nesnesi *olacak şekilde* geliştirmektir. Buna göre anlama yetisi, şeyi töz ve nedensellik ve karşılıklı etki olarak yani bağıntı olarak düşünendir. Hegel için *bağıntının* başlığı bu yüzden "*güç*" ifadesidir.

Fenomenoloji'nin meselesinin tarihsel rabıtası içinden hareket ederek Bölüm III'ün başlığı olan "Güç ve Anlama Yetisi"ni böylelikle anlamış oluyoruz.

c) Sonlu ve Mutlak Biliş – "Tezahür ve Duyu Üstü Dünya"

Bölüm III'ün başlığında, iki ifade daha yer almaktadır: "Tezahür" ve "Duyu Üstü Dünya." Burada da Kant'la bir ilintinin bulunduğunu kolayca görebiliriz. Zira Kant tezahür ile kendinde şey (düşünülür nesne; duyulur veya "duyusal" olanın karşı kavramı olarak düşünülür olan) arasında bir ayrıma gitmektedir. Ama elbette ki: Burada

da Kant'ın kavramlarını, Hegel'in başlıkları altına rahatlıkla toplamak mümkün değildir. Bilakis Hegel'in bu ifadelerini, güç kavramı meselesinden *hareketle* açımlamak gerekir. Öte yandan Kant'ın "tezahür" ve "kendinde şey" terimleri de kendiliğinden anlaşılır değildir, bilakis onlar, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kılavuz probleminden (ki aynı zamanda metafiziğin kılavuz problemidir) hareketle yorumlanmaya muhtaçtır. Bu noktada, Kant hakkındaki kitabımda söylediklerime işaret etmekle yetineceğim. 153
Orada söylediklerimi anlamış olduğunuzu varsayıyor ve yalnızca tek bir hususa değinmek istiyorum: Tezahür ile kendinde şey ayrımının kökü, sonlu ve sonsuz (mutlak) biliş ayrımına dayanmaktadır. Kısım A'nın üçüncü bölümünün başlığında Hegel, tezahür ile duyu üstü dünya ayrımını dile getirdiğinde, şunu göstermek istemiştir: Anlama yetisinin nesnesini spekülatif olarak güç diye yorumlamakla birlikte, sonlu göreceli bilmeden mutlak bilme âlemine adım atılmış olmakta, *aklın* ilk belirişi yani mutlak olanın belirişi bu sayede icra edilmektedir. Yahut Hegel'in Kısım A'nın en sonunda bilinçten bahsederken ifade etmiş olduğu gibi: "Bu perde [naif olarak anlaşılan 'tezahür'] böylelikle ... kalkmış olmaktadır [esasen mutlak olanın önünden kalkmıştır]."[125] Mutlak olan, sanki böylelikle sahneye çıkmış da bu şekilde kolayca seyredilebilir hâle gelmiş değildir elbette, bilakis spekülatif kavrayış henüz şimdi başlamaktadır.

Bu yüzden, bilinç olarak tinin fenomenolojisi yani bilincin hakikatinin anlama yetisi içinde anlama yetisi olarak açımlanışı, Hegel için tarihsel-konusal bakımdan merkezi bir öneme sahiptir: 1. *Logos* ve anlama yetisinin sonsuzluğu meselesine takılı kalan tek yanlı anlama yetisi ve refleksiyon felsefesiyle tartışma anlamında (buna karşı yapılması gereken, anlama yetisini akla kavuştur-

[125] II, s. 129 [GW 9: 102].

maktır yani onu mutlak olarak kavramaktır). 2. İdealizmin mutlak pozisyonunun açıkça gerekçelendirilmesinin ön hazırlığı anlamında.

Başlığın birinci bölümü ("Güç ve Anlama Yetisi"), bilinç içinde bilinen bakımından ve bilmenin minvalleri bakımından basitçe bilincin üçüncü şeklini ifade ederken; başlığın ikinci bölümü ("Tezahür ve Duyu Üstü Dünya"), anlama yetisinin tezahürü kendine nesne aldığını ifade etmektedir ki tam da anlama yetisinin, duyu dünyasını yani duyusal olanın dünyasını nasıl aştığı burada dile
154 getirilmektedir. Bir başka deyişle, bilinç minvali olarak anlama yetisinin, dolaysız bilinç minvali olarak duyu kesinliğini kapsayarak aşması demek değildir bu yalnızca, bilakis özsel olarak bundan daha fazlası demektir. Zira bu olanı bilme olarak duyusallık (kapsanarak aşılmışsa olsa da), hem algının nesnesi hem de anlama yetisinin nesnesi olan şeydedir hâlen. Nerede henüz daha bilinç varsa yani bilme için bilinen *bir* öteki ise (*kendisinin* değil), orada duyusallık vardır. Duyusallık denilen karakter, her üç bilinç minvaline de nüfuz eder. Bu yüzden de onlar, tek bir öze sahiptir: göreceli bilme. Anlama yetisinde, duyusallıktan çıkılıp duyu üstüne geçiş başladığında, duyu kesinliğiyle algıyı kendi içinde kapsayarak aşan anlama yetisi, böylelikle kendini bizatihi yükselten bilinç minvalinin *ta kendisi* olacaktır. Daha kesin bir ifadeyle: Bu yükseltme, bilincin kapsanarak aşılmasının tarihi sayesinde ve onun içinde *belirir* (ama henüz bilmenin kendisi tarafından icra edilmiş değildir).

"Tezahür" ve "duyu üstü dünya" kavramlarının merkezi rolüyle ilgili ve anlama yetisi meselesiyle olan ilişkileri hakkındaki bu serimleme sırasında, A'nın üçüncü bölümünü konusal olarak yorumlamaya geçmeden önce, bu kavramları kısaca nitelendirmek yerinde olacaktır. Ancak bunu şu anda yalnızca yüzeysel olarak ve hikâye ederek yapmak mümkündür. Söz konusu nitelendir-

me için öncelikle, Kant ve Hegel'in döneminde de yaygın olan duyu dünyası ile duyu üstü dünya ayrımının yorumundan hareket edeceğiz. *Saf Aklın Eleştirisi* sayesinde Kant, buna belirli bir metafizik kalıp kazandırmış ise de onu doğrudan mesele hâline getirmemiştir. Hegel'in Kant'la ilgili eleştirisi de bu alelade yorumun istikametinde gitmiştir.

Bu yoruma göre, bizim temsil ettiğimiz şekliyle şeyler yani tezahürler, mevcut şeylerin adeta art arda sıralanışı gibidir. Nasıl ki onları biz kendimiz temsil ediyorsak, duyu üstü şeyleri de biz kendimiz temsil ederiz. Duyu üstü şeyleri, söz konusu tezahürlerin arkalarında mevcut olanlar olarak temsil ederiz. Ardında yatan bu şeylerin bizim duyusal temsilimizin erişiminde olmaması, tam da bu erişimin bir temsil olarak düşünülmekte olduğunu ifade eder. Öyle ki bu temsil de duyu şeylerinin temsiliyle ilkece aynı karakterdedir. Şu farkla ki onlar daha derine nüfuz eder ve duyu şeylerinin ardında yatanlara varır. Böylelikle tezahürler, dıştaki mevcut olanlardır ve onların içinde başka bir şey daha mevcuttur. Bu alelade temsilin yönlenmesi içinde kalan Hegel, çoğu kere ve bir bakıma terminolojik olarak *içte olandan* söz etmekedir. Elbette bu içte olan, öznenin içselliği anlamındaki içe, bilinçli bir yönlenmeyle de sahiptir. Söz konusu alelade yaklaşımın, Kant'ın yaklaşımı olmadığını şimdi burada göstermeye gerek yoktur.

155

Şimdi Hegel, tezahür ile kendinde şey arasındaki ilişkinin bu minvaldeki kavranışını bilince atfetse de (ki bir bakıma Kant da öyle yapmaktadır), kendi spekülatif eleştirisi içinde burada aynı zamanda öyle rabıtalara rastlar ki bunlar, Kant'ın asıl maksatlarıyla örtüşmese de onlara esasen daha çok tekabül etmektedir. Hegel haklı olarak şunu vurgular: Kendisi için tezahür (ya da kendisi için tezahür denilebilecek bir şey) yoktur. Tezahür *olarak* ele alındığında tezahür, *kendisi olarak ötekinin*

tezahürüdü. Şayet tezahür eden, öncelikle ve dolaysızca kendini-gösteren ise, o zaman, bu kendini-gösteren olarak, kendi minvali içinde tezahür edeni gösterir. Gösteren olarak tezahür (beliren görünüm olarak tezahür eden), bir ötekidir ve aynı zamanda ve sahih olarak bu ötekinin kendisidir. Ötekini gösteren kendini-gösteren olarak tezahür eden, dolaysız olandır ve ötekini gösteren olarak da aynı zamanda dolayımlayandır. Böylelikle tezahür kavramı, haddizatında bilmenin nesneliliğinin özgül spekülatif karakterizasyonuna dahil oluverir. Ama böyle yapmış olsa da Hegel'in tezahür kavramının belirli *bir* temel karakterini kavramış olmayız. Zira bu temel karakter, Hegel'in tezahür kavramını, bir varlık kavramı olarak kendi spekülatif varlık kavramıyla haddizatında nasıl irtibatlandırdığını göstermektedir.

156 Dolayımlayan olarak tezahür eden, belirlenecek olanla ilintilidir. Belirlenecek olan ise (spekülatif olarak ele alındığında), hep daha yüksek olandır, sahih hakikattir. Bu yüzden Hegel, tezahürü tezahür *olarak* ele aldığında, onun göstereceği şeyi yani duyu üstü dünyayı, zorunlu olarak onun *hakiki olanı* olarak kavramalıdır ki tezahür onun içinde kapsanarak aşılsın. Buradan çıkan sonuç, Hegel'in tezahür kavramının yorumu bakımından oldukça kritiktir: Tezahür eden olarak tezahür, yalnızca kendini-gösteren değildir, bilakis kendini göstermek, *zuhur etmektir*. Tezahür etmek ortaya çıkmak, varmak demektir; tezahür etmemek ise ortaya çıkmamış olmaktır. Böylece bir bütün olarak ele alındığında, tezahür etmek şu demektir: *Zuhur etmek ve ortadan kaybolmak*. Böylelikle tezahürün özgül *devinimlilik karakteri* kavranmış olur. Bu sayede tezahür, kendi özgül *diyalektik* karakteri içinde ele alınmış olur ve bu minvalde bir spekülatif temel kavram olma niteliğini kazanır. Onun imlenimi ise, zaten söz konusu yapıtın başlığında yer almaktadır: tezahür, fenomen, fenomenoloji. Buna göre tezahür etmek şunu

imlemektedir: Ortadan kaybolmak *üzere* zuhur etmek; kaybolmak ve *bu suretle* ötekine, daha yüksek olana yerini bırakmak; geçiş hâlindeki evet ve hayır olmak. Zaten buna, *Fenomenoloji* başlığını açıklığa kavuşturmak üzere tezahür kavramını belirlerken işaret etmiştik.[126]

Kant'ın bu konudaki yaklaşımı ise şöyledir: *Bizim* bilişimizin nesnesi *salt* tezahürdür, çünkü *bizim* deneyimlediklerimiz birer tezahür olmaktadır ve öyledir de. Oysa Hegel bunun tersini söyler: Öncelikle ve en yakından erişilir olanlar bizim için birer tezahür oldukları için, bizim hakiki nesnemiz duyu üstü olan olmalıdır. Bilincin nesneliliğinin tezahür karakteri vazedilmiş olunca, kendinde şeylerin yani duyu üstü dünyanın bilinebilirliği ilkece kanıtlanmış olur. İşte başlıkta iki ifadenin yani "Tezahür" ile "Duyu Üstü Dünya"nın bir arada olmasını böyle anlamak gerekir. Bu, şu demektir: Her ikisi de birbirinden ayrı şeyler değildir, bilakis birbiriyle özdeştir 157
(spekülatif anlamda özdeştir). "Demek ki duyu üstü olan, *tezahür* olarak *tezahürdür*."[127]

Fakat Hegel'in kendinde şeyin bilinebilirliği hakkındaki bu tezini, alelade anlama yetisinin kastettiği duyu üstü olanın bilinebilirliği veya bilinemezliğiyle bir tutmak son derece ters olurdu. Çünkü Hegel, tezahür perdesinin ardına geçip arka planda örtük olarak durana giden yalın ve dolaysız bir temsilin ötesini iddia ediyor değildir. Tam aksine, tezahürün tezahür karakteri, daha baştan itibaren ve yalnızca *spekülatif-diyalektik olarak, dolayımlayan orta terim olarak* kavranılmalıdır. Bu noktada, "*orta terim*"in yeni bir karakteristiğiyle karşılaşırız. Antik çağdaki συλλογισμός (tasım) olarak λόγος öğretisinde de orta terimden yani μέσον'dan söz edilmektedir.

---

[126] Bkz. Bu kitapta s. 34 vd [Orijinaldeki sayfa numarasına göre –çn].

[127] II, s. 111 [GW 9: 90].

Bu ilişki düşüncesine odaklanarak Hegel, tezahürün orta terim yani dolayımlama olarak özünü, aynı zamanda tasımın μέσον'u olarak kavramıştır. Burada *tasım*, önermelerdeki basit çıkarımların formal-mantıksal anlamında anlaşılmamalı, bilakis daha yüksek birlik içinde, tez ile antitezin sentezi olarak *birbirine bağlama* anlamında spekülatif bakımdan anlaşılmalıdır. Tasım, sahih olarak çıkarsayandır: İki ucu adeta birbirine bağlamaktadır. Böylelikle orta terim, bir uç terimden diğerine eriştirmektedir. Bir başka deyişle burada, bir tarafta anlama yetisi ile diğer tarafta kendinde şey birbirine bağlanmakta yani birbirine ilintililiği içinde hakiki olarak kavranmakta, birbirinin özdeşi olarak birbirilerine ait olmaklıkları içinde hakiki olarak kavranmaktadır.

Birbirine bağlayan olarak tezahür, *bilmenin* bir minvali olarak *anlama yetisinin* birbirine raptedici orta ve ana terimidir. Zaten o da *Fenomenoloji*'de, daima "bizim [aşıcı] nesnemizdir." "Böylelikle *bizim nesnemiz*, tasımdır artık. Tasımın uç terimi, şeylerin içi ve anlama yetisidir, orta terimi ise tezahürdür. Bu tasımın devinimi
158 ise anlama yetisinin orta teriminden geçerek içte gördüğünün bir sonraki belirlenimini ve birbirine bağlanmış olmanın bu ilişkisi hakkındaki deneyimini verir bize."[128] Ve buna mukabil: "Algıyı aşmış olarak bilinç, tezahürün orta terimi sayesinde duyu üstü olanla birbirine bağlanmış olarak kendini serimler ki onunla birlikte bu arka planın içine bakar."[129]

İki hususa tekrar işaret etmek istiyorum: 1. İçe bakılması yani kendinde şeye bakılması, tezahürün ardına dolaysızca gidilmesi, adeta evimizin arka kapısından evin doğrudan içine girilmesi gibi değildir. Bilakis bu, yalnızca ve daima *orta terim olarak tezahürün içinden geçmek*

[128] II, s. 110 [GW 9: 89].

[129] II, s. 129 [GW 9: 102].

suretiyle olur. Tezahürü tezahür *olarak*, orta terim olarak kavramak mecburiyetindeyiz. 2. Bu yüzden içinden geçme, orta terimin bizatihi anlaşılır olduğu yerde yani dolayımlama olarak olanaklıdır. Bu ise bizatihi mutlak bilmenin kendisidir. *Yalnızca mutlak biliş, kendinde şeyleri bilir.*

Kant ile Hegel, bu anlayışta ortaktırlar. Şu farkla ki Hegel, mutlak bilmeyi *bizim* olanaklı bilmemiz olarak ele almakta, Kant ise mutlak olanın ontik teorik bilgisinin insanlar için olanaklılığını reddetmektedir. Elbette Hegel'in ele aldığı mutlak bilme, kanısında olunan sıradan teorik bilmeyle aynı değildir. Bu bakımdan Kant'a yaklaşır, çünkü o da mutlak olanın bilişini pratik maksat ve bakımlardan insana teslim etmektedir. (Hegel'in tasımın orta terimi olarak tezahürden söz ettiğinde, kendinde şeyler hakkındaki bilişimizin bir "çıkarım" olduğunu, onun yardımıyla dıştakinden içtekine ve arka plandakine *çıkarımda* bulunduğumuzu iddia etmediğini söylemeye herhalde gerek yoktur. Zira böylesi bir çıkarım ki günümüzde bile kendinde şeylere erişimin ön koşulu olarak hâlen savunulmaktadır, en yüzeysel ve sonluluğun en fena anlamındaki bilişin sonlu minvalinin icra edilişi olup mutlak olanın hiçbir surette münasip olmayan bir biliş minvali olurdu. Bir örnek vermek gerekirse: Bir evin bacasından duman çıktığını görünce, evde ateş yandığı çıkarımında bulunuyorum. Gelgelelim çoğunlukla öyle kullanılmasına rağmen bunun, bir tasım olup olmadığı bile tartışmalıdır aslında.) 159

Hegel için kendinde şey, hakikatte erişilebilirdir ama bunun için mutlak bilme konusunda ciddi olmak gerekir. Fakat kendinde şey, *mutlak* bilmenin nesnesi ise, o zaman bu nesne, *karşılaşılan* bir nesne olamaz yani kendiliğinden mutlak bilmenin *karşısında* bir *yabancı* ve *öteki* olarak *duran* bir nesne olamaz artık. Öyle olsaydı bu bilme mutlak olmazdı. Çünkü bilmiş oldu-

ğuna tümüyle ve eksiksizce hakim olmamış olurdu, bilakis daha önce açıklandığı anlamda göreceli olurdu. Eğer kendinde şey, mutlak olarak bilinmiş ve bilinebilir olan ise, o zaman bu ancak, kendi *karşıda duran* nesne karakterini yitirmesiyle yani hakiki olarak *kendinde* olmasıyla, *kendilik* olan, *kendisi için* olan olmasıyla mümkün olur. Bir başka deyişle, bir kendiliğe ait olarak kendini belirleyen, kendi olarak kendini bilen olmasıyla mümkündür. Mutlak olarak bilen bizlerin, kendinde şey olarak bildiği, hep aşıcı bilenler olarak *bizim kendimizdir* aslında. Mutlak olarak bilinmiş olan, bilmenin ancak bilmek suretiyle ortaya çıkarabildiğidir ve yalnızca böylece *ortaya çıkabilen olarak* bilmenin içinde durabilendir. Karşımda duran, nesne değil (başka bir yerde söylemiş olduğum gibi)[130] bir *ortaya-çıkıştır*. Aşıcılığın bilme bağlaşığı ortaya-çıkıştır. Daha kesin bir ifadeyle: O bağlaşık değildir artık, çünkü göreceli değildir. Mutlak bilme, *kendini* kavramaktır, "kavramdır." Böyle bir bilme içinde ortaya çıkardığımız bir şey, karşımda duran göreceli bir şey değildir. Bilakis yalnızca kendi ortaya çıkışındaki ve mutlak bilmenin tarihi içinde kendisi olarak ortaya çıkışındaki mutlak ortaya-çıkıştır. Mutlak olarak bilinebilir olan, asla karşımdaki nesne olamaz, bilakis yalnızca ortaya-çıkış olarak, bilmenin kendisi sayesinde ortaya çıkanda duran olarak olur.
160 Aşıcı bilenler olarak biz kendimiz, kendinde şeyi duruşa taşırız. Onda bildiklerimiz, bizim *tinimiz*dir.

Demek ki duyu üstü olanın görülebilmesi için, aşıcı bilenler olarak bizim kendimizin bizzat ona gitmemiz gerekmektedir. Bizim kendimiz bizzat oraya gitmemiz gerekir ki hem duyu üstüne erişim edimsel olarak hem de görme hakikatte yani mutlak olarak icra edilmiş olsun. Ama yalnızca bu da değil: Bilerek baktığımız yerde had-

[130] *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Basım, s. 29 vd.

dizatında *bir şeyin*, mutlak bilenler olarak bizim kendimizden bir şey olabilmesi için bunu icra etmemiz gerekir. Çünkü ancak böylelikle mutlak bilinebilir olan *var olur* (eğer kendinde şey böyle bir şey olacaksa). Bu manada Hegel, bilinci ele aldığı Bölüm A'nın en sonunda şunu vurgular: "Şu görülmüştür ki eğer *biz* kendimiz onun arkasına geçmiyorsak, en içte olanı örttüğü söylenen sözüm ona perdenin ardında görülecek hiçbir şey olmaz, meğer ki onun ardında görülebilecek bir şey varsa görülebilirdir ancak."[131] Ama şayet "biz" ifadesini yalnızca bir kişi zamiri olarak ele alıp bunu, akıl sağlığı tümüyle yerinde olan bir okurun tesadüfen bu yapıta denk gelmesi olarak anlarsak, bunun tümü tamamen saçma hâle gelecektir. Bilakis burada, bu yapıtın daha birinci cümlesinden itibaren söz konusu "biz"e, onun imlenimi ve rolü üzerine düşünümlemenin ne kadar kritik olduğu açıklık kazanmaktadır.[132]

Anlama yetisinin özüyle ilgili spekülatif deneyimde, onun hakiki nesnesinin kendinde şey olduğu (yani kendinin bilincinin kendisine ait bir şey olduğu) ortaya çıkmıştır. Fakat anlama yetisi, kendini *bilinç* olarak sunduğu ve yalnızca bilinç olarak kendini sunabilediği ama kendinin bilinci *olmadığı* için, kendinin bilişine kendi hakiki nesnesi içinde sahip olamamaktadır. *Kendinde* şeyi bilse ve dolayısıyla kendi olmaklıkla ilintili *olsa da* onu kendilik *olarak* kavrayamamaktadır. Bu yüzden Hegel şöyle demektedir: "Dolayısıyla şimdilik *biz*, onun yerine geçmek ve sonuç içinde kapsananı oluşturan kavram olmak durumundayız. Bilince kendini bir varolan olarak serimleyen bu oluşturulmuş nesnede bilinç, kavrayan bilinç olabilmektedir ancak."[133]

161

[131] II, s. 130 [GW 9: 102].

[132] Bkz. s. 65 vd [Orijinaldeki sayfa numarasına göre – çn].

[133] II, s. 101 [GW 9: 82-83].

Bildiğimiz gibi Hegel, *Fenomenoloji*'nin daha en başında diyor ki: Dolaysız bilmenin (bilincin) yerine "biz" geçmeliyiz. Aksi takdirde kendisi için göreceli olan, olduğu yerden kalkamazdı. Çünkü onda kendine özgü olan, olduğu yerde kalakalmasıdır. Ama şimdi Hegel, göreceli bilme olarak anlama yetisinin yerine biz geçmeliyiz, diyerek aynı şeyi bir kez daha tekrarlıyor değildir. Bilakis Hegel şimdi şu sözcüğü de ekliyor: "şimdilik." Bununla şunu ima etmektedir ki bilmenin kendisi yakın bir vakitte kendini mutlak olarak bilecek kadar ilerlemiş olacaktır. O vakit, "biz" artık fuzuli olacağız. Ama bu yalnızca şu demektir: Şayet kendini mutlak olarak bilen bilmeye erişildiğinde aşıcılık pozisyonu kendi için canlı hâle gelirse, kendini henüz mutlak olarak bilmeyen ama temelde yine de mutlak bilme olan ile aşıcı olarak bilme arasındaki ayrım ortadan kalkmış olacaktır.

Böylelikle bu yapıtın tümü için kritik olan perspektifi, ana hatlarıyla kendimize yakınlaştırmış olduk. Bu bölüm, Kant'taki temelinden ve soru formülasyonundan hareketle metafiziğin Alman İdealizmi'ne geçişinin sistematik serimleme ve gerekçelendirilmesidir. Bilincin sonluluğundan tinin sonsuzluğuna geçiştir. Özel olarak anlama yetisi meselesi bakımından ifade edecek olursak: Kendinde şeyin *negatif* belirleniminden *pozitif* belirlenimine geçiştir.

Şimdi yapılması gereken, anlama yetisinin ana adımlarını takip etmek, onun devinimine katılmaktır. Bu devinim sırasında anlama yetisi, kendi nesnesiyle olan ve algıdan gelen bilen ilintilenişi içinde algıyı ondaki duyu kesinliğiyle birlikte kapsayarak aşmaktadır. Böylelikle kendini ve dolayısıyla bir bütün olarak bilinci, bilincin hakikatine (ki temelde o, *kendinin bilincidir*) yükseltmektedir.

§ 11. Bilinçten Kendinin Bilincine Geçiş 162

a) Güç ve Güçlerin Oyunu; Öteki-İçin-Olma İçindeki Kendi-İçin-Olma

Şimdi bizden talep edilen şey, anlama yetisinin devinimiyle birlikte ilerlemektir. Birlikte ilerlemekten neyi kastediyoruz? Söz gelimi söylemek istediğimiz, anlama yetisinin "görüye taşınmış" bir nesneye yönelik devasa faaliyetinin süreçlerini gözlemlemek değildir. Söylemek istediğimiz şudur: Hegel'in anlama yetisi dediği bilincin bu minvalinin iç özsel ilintilerini, kendi bilmiş olduğunun *özüyle* (ve tersi) olan karşıtlık ve çoğulluk ilişkilerini aşıcı surette anlayarak takip etmektir. Yani "anlama yetisinin diyalektiği" mi? Kesinlikle. Peki ama, bu ne demektir? Diyalektik – tez, antitez ve sentezin üçlü adımı. Şimdi bunu anlama yetisine mi uygulayacağız? Peki ama, nasıl? Anlama yetisi nedir? Onun, kendi bilmiş olduğuyla ilişkisi nasıldır?

Elbette ki "diyalektik" mevzusu harika bir şeydir. Fakat "diyalektiğin *ta kendisi*" herhangi bir yerde mevcut bulunabilecek bir şey değildir. Tıpkı hasbelkader mevcut bulduğumuz ve içine istediğimiz her şeyi boca edebileceğimiz, zevk ve ihtiyacımıza göre çalışma usulüne müdahale edebileceğimiz bir değirmene benzemez o çünkü. Diyalektik, *meselenin kendisiyle* başlar ve biter. Hegel onu, felsefenin meselesi olarak belirlemiştir. Daha açık söylersek: Bir yandan diyalektik hakkında heyecan duyup Hegel felsefesinin yenilenmesi için gayret gösterirken, diğer yandan örneğin onun Hristiyanlığını, mesih ve üçleme öğretisini göz kırpıp merhamet dolu bir tebessümle kenara itmek mümkün değildir. Eğer öyle yaparsak, Hegelcilik tamamen yalancı bir laf kalabalığına dönüşür ve Hegel'in kendisi de gülünç bir figür hâline gelir. İrdelediğimiz meseleyle ilgili olarak konuşursak: Bir yerlerden bulduğumuz ve hakkında bir şeyler bildiğimiz

için anlama yetisini konu edinmiş ve sonra da bu bilindik nitelikleri diyalektik sayesinde birbirine karşı ileri geri
163 sürüyor değiliz. Bilakis anlama yetisinin ne olduğu, aşıcı yaklaşımla zaten peşinen belirlenmiş olup diyalektik *sayesinde* görünür kılınmaktadır.

Hegel için bilmenin *bütünü*, aşıcı konstrüksiyonun ön kavrayışı içinde durmaktadır (bunu *Tinin Fenomenolojisi*'nin her bir sayfasında görmek mümkündür). Bu aşıcı konstrüksiyon ise, kendi sahici güdüsünü, metafiziğin kılavuz meselesinin iç tarihinden almaktadır. Fakat bu konstrüksiyon dahilinde yapılması gereken, bilmenin minvallerini hep kendi *zati* konu içeriğinden hareketle açımlamaktır. Ve böylelikle göreceğiz ki algı, içinden başka bir şey çıksın diye anlama yetisine kolayca dolayımlanıyor değildir. Bilakis karşımıza çıkan, anlama yetisinin özünün edimsel aşıcı açıklığa kavuşması üzerinde yapılan edimsel bir iştir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde çok yoğun birkaç cümleyle ifade edilen şeylerin, ne kadar geniş ve nüfuz edici incelemeler üzerine bina edilmiş olduğunu Jena dönemi el yazmaları sayesinde önceden bilmiyor olsaydık bile, göndermelerin zenginliğine bakarak bunu kestirmemiz mümkün olurdu.

Şimdi tema olarak ele alacağımız anlama yetisi, kendini algının aşıcı özünde göstermişti zaten. Orada anlama yetisi, algılamanın sürekli olarak ona karşı direnç gösterdiği şey idi. Zira algı, kendi nesnesinin özsel belirlenimlerini bir araya getirme konusunda edimsel olarak müdahil değildi. Algının nesnesi şeydir. Şeyin kendisi, çok sayıda niteliklere sahip bir şeydir. Şeyin şeyliği, tekil bu olanın neliğidir yani evrenselliğidir. Bu evrensellik yani şeylik, şu özsel momentlere sahiptir: Çok sayıdaki niteliklerin keza'lığı ve müstakil nesnenin (ki bizler ona şey diyoruz) birliğinin bir olmaklığı. Keza ile bir, algı sırasında karşılıklı olarak birbirine karşı öne sürülür, tek yanlı olarak tercih edilir ama yine de her ikisi eşit ağırlıklı olarak al-

gının özüne aittir. Her bir özsel moment, bir evrensel olan olsa da, her biri diğeri tarafından koşullanmıştır. Evrensellik koşulsuz birlik değildir. Nesnenin bu iki momentinin (keza ve bir) bir aradalığı, onların ayrı olmaklığını gerekçelendirecek ve kendi içinde taşıyacak bir edimsel birlik değildir. Bilakis momentler, birbirinden yalın olarak ayrılırlar. Momentlerin yalnızca hakiki olarak dolayımlayan birliğinde yani onların *iç* birliğinde evrensellik, koşulsuz dolayımlanmış yalınlık, mutlak evrensel olan ve dolayısıyla bilincin nesnesinin hakikati var olabilir. 164

Anlama yetisinin nesnesinin bu *koşulsuz evrenselliği* içerip içermediğine, içeriyorsa ne bakımdan içerdiğine bakmak gerekir şimdi. Momentlerin, birliğe *iç* birlik olarak ilintilenmiş olması yani momentlerin bu birliğin içine geri gitmeleri, burada bir "refleksiyonun" bulunduğunu imlemektedir. Fakat bu refleksiyon, bilincin minvali olarak anlama yetisi için öncelikle yalnızca nesnesel olarak mevcuttur. Her ne kadar iç olana rastlasa da, burası onun için *boş* kalmak mecburiyetindedir. Anlama yetisi, kendi nesnesindeki nesneselliği yani koşulsuz evrenselliği neyin oluşturduğunu bilerek *kendini* bilmez. Anlama yetisi de bilincin bir minvali olduğundan, kendi zati bilme anlamı bakımından kendi hakikati nesnede bulunduğundan, anlama yetisinin özüne ilişkin soru, kendi nesnesinin özü ve hakikatine ilişkin soruyla başlamalıdır yine.

Bölüm III'ün başlığını açıklarken, önceleyici bir tutumla ve aynı zamanda dışarıdan bakarak, tarihsel olarak şunu söylemiştik: Anlama yetisinin nesnesi *güçtür*. Şimdi şu konusal soru ortaya çıkmaktadır: Güç ile algının nesneselliği arasında yani keza ile birin uzlaştırılmamış ayrışması arasında ne gibi bir bağıntı vardır (öyle ki güç hem ayrışmış olanların aynı zamanda olanaklı birliğini oluşturuyor olsun hem de bu birlik koşulsuz olsun)? Momentlerin haddizatında ayrışmadığı, bilakis birlik *içinde* kalarak kendilerini açımladıkları ve açımlanır açımlan-

165 maz yine birliğe geri döndükleri bir devinim var mıdır? Böyle bir devinim, karşılıklı bir geçiş olacaktır. "Bu devinim ise, adına *güç* denilendir."[134]

Bu tezin kanıtı, önceleyerek ana hatlarını şimdi çizeceğim yoldan verilmektedir. Burada yine konu, anlama yetisi nesnesinin (gücün), alelade temsilden hareketle *konstrüksiyonunu* yapmaktır. Gücün mutlak özünün hakiki edimselliği için neyin talep edildiği, aşıcı konstrüksiyon esnasında görünür hâle gelmelidir.

Hegel gücün evrensel dolaysız temsilinden hareket etmektedir. Fakat mesele, temsil olarak (temsil edilen olarak) güç değildir, bilakis onun, kendinde şeylerin *edimselliği* içindeki hakiki edimsel olan olarak kanıtlanmasıdır. Ama eğer gücü, kavramsal olarak önceden belirlenmiş özü bakımından edimsel güç olarak düşünecek olursak, iki veya daha çok edimsel gücü varsaymaya mecbur kalırız. Ama böylelikle algı nesnesinin edimselliğine, kendileri için mevcut olan tekil şeylerin çokluğuna geri düşeriz. Fakat görülmektedir ki birer güç olarak iki gücün çokluğu, ancak güçlerin oyunu olarak olanaklıdır. İkisi arasındaki *oyun*, her ikisinin sahih edimselliğidir. Oyun ise *ilişkidir*. Jena dönemindeki mantık çalışmalarıyla ilgili olarak daha önce açıklandığı üzere *ilişki, koşulsuz evrenselliktir*. Demek ki algı nesnesindeki momentlerin birbirinden ayrışmasını kapsayarak aşan ve (aşıcı bakımdan) böyle bir şeyin olmasına zaten müsaade etmeyen, güçtür. Ayrışma, anlama yetisine henüz varmamış algı için görünürdür yalnızca. Anlama yetisini kaybetmemiş, bilakis mutlak bilme içinde korumuş olan aşıcılık açısından bakıldığındaysa, her bir gücün ayrışması, daha yüksek olan bir şeyin açımlanmış birliğidir yalnızca. Şimdi yapılması gereken, bunu daha somut olarak serimlemektir.

Yalın kavramı bakımından ele alındığında güç nedir?

---

[134] II, s. 102 [GW 9: 84].

Gücü dolaysızca ve evrensel olarak kendimizde temsil ettiğimizde, neyin kanısında oluruz? Güç, kendi *dışlaşması* içinde karşımıza çıkar. Kendini dışlaştırarak, etki ettiğinin çokluğuna ayrışır adeta. Gücü ilk önce onda buluruz, dikkatimizi orada çeker. Ama aslında gücü, kendisi olarak ele aldığımızda yani onu kendi olanaklı dışlaşmasından geri gitmiş olarak (daha kesin bir ifadeyle: kendi içine itilmiş olarak) ele aldığımızda, gücü bizatihi kendimiz temsil etmiş oluruz. Söz konusu geri itilmişlikte ise aynı zamanda *dışlaşmaya itilmişlik* yatmakta, kendine geri giderek gerilmiş olan fırlamaya-hazır-olmanın gerilmişliği yatmaktadır. Güç, bu ikisinin aynı anda olmasıdır: *Dışlaşmaya itilme olarak kendi-içinde-olmaya geri itilmiş olma.* Ve aynı zamanda: Dışlaşma içinde güç, kendi-içinde-kendinde-olmadır da, çünkü güç ancak bu süreçte ve böylelikle *kendini* dışlaştırabilmektedir. 166

Böylelikle daha önceki söylenenlerle olan iç bağıntı da kendini haber etmiş olur. Gücün dışlaşması, algının nesne sahasındaki keza'nın çokluğunun yayılımına tekabül etmektedir. Olanaklı etkilerin çokluğu karşısında kendi-içine-geri-itilmişlik ise, şeyin bir oluşunun kendi-içinliğine tekabül etmektedir. Güç, bu *ikisinin bir aradalığıdır*: Güç, kendi içine refleksiyonludur, kendi içine itilmiştir. Öyle ki böylelikle dışarıya, dışlaşmaya doğru itilmekte ve üzerine etki ettiği ve meydana çıkardığı *öteki için* var olmaktadır. Başka bir deyişle güç, *hem* kendi-için-olma *ve hem* de öteki-için-olmadır.

Ama böylece gücün ancak yalın kavramını geliştirmiş oluruz. Üstelik zannedilebilir ki güç kendi başına, saf olarak yalın olan bir şeydir. İcra etmiş olduğumuz kendi-için-olma ile öteki-için-olma arasındaki ayrımın da yalnızca temsili olduğu izlenimi oluşabilir. Yani bu ayrımın yalnızca kendi temsilimiz aracılığıyla nesneye iliştirilmiş olduğu sanılabilir. Fakat buna karşılık, şunu görmeliyiz ki (ve bu zaten Hegel'in attığı ikinci adımdır):

Kendi *edimselliği içindeki* güç, geri-itilmiş-olma ve dışarıya-doğru-itme ayrımının ta kendisi olarak *var olur*. Bir başka deyişle, gücün dışlaşması, gücün kendisine karşıt
167 değildir, onun yanında hazır bulunan ve ara sıra edimselleşerek gerçekleşen değildir. Güç yalnızca *olanaklı* olan, henüz varolan olmayan değildir. Daha ziyade güç, tam da kendi-içine-itilmiş-olanın kendi-için-olması ve öteki-için-olmasının (yani bizatihi ötekinin varlığının) bir arada olarak mevcut olduğu şeydir. *Güç ilişkidir* ve kendi dışlaşması içinde kendisiyle özdeştir. Kendini dışlaştırmış olandır *güç*. Üzerine etki ettiği öteki olarak ortaya çıkan ve sanki gücü yalnızca dışlaşmaya bizzat ayartmış gibi görünen ise, dinginsizleştiren ve tahrik eden (kışkırtan) olarak bizatihi güçtür. Böylelikle şu elde edilmiş olmaktadır: Nerede güç (yani edimsel olarak etki ilişkisi) varsa, orada zorunlu olarak *iki güç* vardır ve bunlar müstakildir. Böylece güç kavramının (özellikle spekülatif güç kavramının) açımlanmasıyla birlikte, yine tam da algıdaki durumla karşı karşıya gelmiş gibi oluruz: Zira algıda nesne, müstakil şeylerin çokluğuna dağılmıştı ("tözleşmiş uçlar," tek yanlılıklar). Buradaki fark şudur ki şimdi bu şeyler, güç kapasitesine sahiptirler. Demek ki şeyin güç olarak karakterize edilmesi, ondan beklediğimizi bize sunamamaktadır: Kendinde şeylerin mutlak ve kendi içinde dingin birliğini sunamamaktadır.

Peki ama, konu bu kadar yalın mıdır: Güç kavramı nerede edimselleşiyorsa orada zorunlu olarak iki güç mü edimselleşmektedir (kışkırtılan ve kışkırtan)? Elbette. Ama güç, *iki* gücün edimselliği içinde edimselleşiyorsa, o zaman bu iki müstakil güç, keza'nın aracılığında yalın olarak mevcut değildir. Bilakis onların edimselliği, tam da birbirine karşı olan devinimleridir. Onlar birbirlerini ortadan kaldırır, karşılıklı olarak biri ötekini, bir müstakil olan olarak "ortadan kaldırır": Birer şey olarak naif

biçimde değil, bilakis spekülatif anlamda her ikisi birbirlerine etki ederken *mevcut kalır* ama müstakil şeyler olarak birbirlerini ortadan kaldırırlar. Gücün güçlerde gerçekleşmesini ciddiye almak gerekir. Ancak böyle yaparak, güçlerin kendi başlarına mevcut birer uç olmadıkları 168
görülebilir. Hegel bunu çarpıcı biçimde şöyle ifade etmektedir: "Bunlar, birbirlerine orta terimde ve birbirine temas etmeleri sırasında yalnızca dışsal bir nitelik aktarıyor değildirler; bilakis onlar, ne iseler yalnızca bu orta terim ve temas etmede olurlar."[135] Edimsel olanlar, birer töz olan tekil güçler değildir. Bilakis edimsel olan, güçlerin *oyunudur*. Gücün hakikati, tam da "tözleşmiş uç" olarak kendi edimselliğini *kaybetmesinde* yatar. Bizim duyusal-nesnesel olarak güç diye (adeta elde mevcut bir dinamit gibi) temsil ettiğimiz bu dolaysız olan, *hakiki-olmayandır. Hakiki olan oyundur, orta terimdir*; uç olan değildir. Uçları kendi ilintisi içinde birbirine rapteden orta terimdir, *ilişkidir*. Güçler, kendiliklerinden ve kayıtsızca kendi güçlerini, arada duran orta terime gönderiyor değildir. Bilakis güçler, tam da orta terim tarafından ilişkilendirilirler, öyle ki ne iseler kendi olarak öyle olabilsinler diye. Güç tam da kendi edimselliği içindeyken, anlama yetisinin onun kavramı içinde zaten temsil ettiği olur: Kendi-için-olmanın öteki-için-olma *içindeki* ilişkisi. Ama bu aynı zamanda birin *ve* keza'nın koşullayan asli birliği ve *dolayısıyla* "şeylerin hakiki özü"[136] demektir. Güçlerin oyununun orta terimi sayesinde şeyin özünü görmekteyiz.[137] Başka bir deyişle bilinç, şeylerin kendinde şey olarak ne olduğuna yani *duyu üstü olana* yalnızca bu dolayımlamayla erişmektedir. Ve bu bilinç, *anlama yetisidir*.

---

[135] II, s. 107 [GW 9: 87].

[136] II, s. 108 [GW 9: 88].

[137] Bkz. II, s. 109 [GW 9: 89].

b) Güçlerin Oyununun Tezahürü ve Yasanın Birliği

Şeyin dolayımlanan özünü, güçlerin oyununun bu orta teriminden geçerek pozitif olarak kavramak nasıl mümkün olacaktır? Bizim *güçlerin oyunu* olarak bildiğimiz dolayımlayan orta terimin kendisi öncelikle nedir? Yahut: Anlama yetisinin iç olanla ilişkisi (dolayımlama sayesinde) nasıldır? Bu dolayımlamayla ne gerçekleşmektedir? Bu sırada anlama yetisi kendi özünü nasıl açımlamaktadır (ki anlama yetisi için ilke, kendinde evrensel birliğin hakiki olan olmasıdır)?

Daha önce de sıklıkla ifade ettiğimiz gibi Hegel, anlama yetisinin bu spekülatif yorumunda, *tam da* Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki problematiği belirleyen anlama yetisi yaklaşımını düşünmektedir. Kant'a göre anlama yetisi; kavram oluşturma, yargı verme, bir şeyi evrensel olanda temsil etme yani kural koyma kapasitesidir. Anlama yetisi, kendini hep "ben düşünüyorum" olarak açımlayan düşünmedir. Fakat bu "ben düşünüyorum" şudur: Ben *birliği* düşünüyorum. Yahut Kant'ın dediği üzere: Ben tözü, nedenselliği, etkileşimi vs. düşünüyorum. Ben kategorileri düşünüyorum. Daha doğrusu: Ben kategoriyal düşünüyorum.

Kategoriler anlama yetisinin yargı veren ilişkilendirişinin kendini onlara peşinen bağladığı birliklerin temsilleridir. Kendi içinde bakıldığında "ben düşünüyorum" şu demektir: Birliğe gönderimde bulunmak (ki onun yönetim ve kurallarına göre ilişkilendirmektedir). Bununla, yargı ile kategori arasındak iç konusal rabıta belirtilmiş ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde temel aldığı yargı ile kategorinin iç ilişkilendirilişinin konusal zemini gösterilmiş olmaktadır. Hegel, anlama yetisinin bu kavramının kılavuzluğunda ilerlemiş ama şimdi onu spekülatif olarak açımlamıştır. Ben birliği düşünüyorum: Herhangi bir somut bir araya getirmeye bağlı olmayan, bilakis *a priori*

ve nihai birlik olan birliği düşünüyorum. Anlama yetisinin ilkesi, kendinde evrensel birliktir. Bir başka deyişle, onun nesnesinin nesneselliğini bu oluşturmaktadır.

Yukarıdaki sorular, anlama yetisi olarak kendi nesnesini kendisi belirleyen bilmeyi, spekülatif bir problem hâline getirir. Güç olarak anlama yetisi nesnesinin spekülatif karakterizasyonu, buraya kadar o denli ilerlemiştir ki artık şunu görebiliriz: Anlama yetisinin kendi bilmesi içinde düşündüğü edimsel olanlar, "birbirlerine yalnızca karşıt uçlar sunan"[138] tekil güçler değildir. Bilakis edimsel olan, onların orta terimidir: *Güçlerin oyunudur*. İlk başta yoğunluk olarak, tekil bir eyleyici olarak vazedilmiş olan güç için bu ne anlama gelmektedir? Tekil güç, oyun sırasında ortadan kalkar. Güçün *varlığı, ortadan-kalkmadır*: Gücün ilk başta kendini sunduğu şey, olduğunu sandığımız şeyin ortadan kalkmasıdır. Kendisi bakımından gücün *varlığı*, *varlık-olmamadır*, *yanılsamadır*: Yanılsama ortadan kalkar ve onda farklı bir şey zuhur eder. Başka bir deyişle yanılsama, *tezahür etmedir*. 170

Şunu yeniden hatırlamak önemlidir: Tezahürün özünü Hegel, yalnızca kendini gösterme, açığa çıkma, belirme olarak ele almaz. Bilakis tezahür etme, *yalnızca* yanılsama ve ortadan kalkmadır. Tezahürün kendisinde negativite momenti yatmaktadır, bu ise tezahürün devinimlilik karakteriyle en içten biçimde irtibatlıdır. Ancak bu, şu demektir: Tezahür yalnızca yanılsama değildir, bilakis onun ortadan kalkması esnasında bir şeyler zuhur etmektedir. Zuhur eden, duyusal olanın belirmesi ve ortadan kaybolması sırasında kendini korumakta olandan başkası değildir. Yani tezahürün kendisiyle birlikte getirdiği iç olandan veya *duyu üstü olandan* başkası değildir. İlk başta yalnızca şunu görmüştük: Güçlerin oyunu yani tezahür, kendinde şey *değildir*. Böylelikle tezahür etme-

[138] II, s. 107 [GW 9: 87].

de, *kendinde* yani kalıcı olan iç için negatif bir belirtme yatmaktadır. Ama aynı zamanda pozitif olarak biliyoruz ki bu iç ancak dolayımlama içinde kavranabilirdir. Başka bir deyişle tezahür, *tezahür olarak* bizzat kendi içine gitmektedir. Kendinde olan henüz boştur. Anlama yetisi kendi başına bırakıldığı sürece de boş kalmaya devam edecektir. Kendinden hareketle *daha fazlasını* anlaması kabil değildir. Ama yapılması gereken, onun spekülatif özünü kavramaktır yani *bizim* onun yerine geçmemizdir ki biz bunu aslında zaten yapmış olduk. Tezahürün tezahür olarak kendi içine gitmesi yani onun spekülatif bakımdan kapsanarak aşılması sayesinde boş olan iç yani kendilik dolar. Duyu üstü olan, ilk baştaki karakterizasyonu (yani tezahürün kendisinde duyusal olmayanın bulunmayışını) aşarak kendini pozitif olarak belirler.

171 İlk başta boş olan duyu üstünün içini doldurma işini anlama yetisi iki aşamada icra eder (onun kendisiyle kendini deneyimlemesini sağlayan yine *biziz*). Hegel bu itibarla birinci duyu üstü ile ikinci duyu üstünü[139] yahut anlama yetisinin birinci hakikatiyle ikinci hakikatini[140] veya duyu üstü olanın bir tarafını öteki tarafından[141] ayırt eder.

Buraya kadar anlayabildiklerimizden hareket ettiğimizde şunu bekleyebiliriz: Birinci ve ikinci duyu üstü olan ayrımı, kaba bir yan yana koyma olmayacaktır muhtemelen. Bilakis bunlar spekülatif bakımdan birbirlerine vazedilmiş yani diyalektik olarak bir arada olacaklardır. Zira ikinci duyu üstü olan, birincisinin tersidir. Üstelik *bu da*, onun aksinin kendisinin yanına konulmuş olması demek değil, bilakis tersine çevirmek suretiyle ötekini kendi içine alan ve bu esnada kendini daha yüksek minvalde belirleyen tersine çevirmedir.

---

[139] Bkz. II, s. 121 [GW 9: 96].

[140] Bkz. II, s. 114 [GW 9: 91].

[141] Bkz. II, s. 124 [GW 9: 98].

Şimdi *birinci duyu üstü olana* ilişkin soru soracağız yani *tezahür olarak tezahürün* kendi içine gitmesini sağladığımızda ilk önce neyin ortaya çıkacağını sorgulayacağız. Başka bir ifadeyle: Anlama yetisinin, gücün oyununu *dolaysız olarak kabul etmeyip* bilakis onu anlama yetisi olarak ele aldığında, gücün oyununun aşıcı olarak neyi açımladığını soruşturacağız. Kant'ın belirlediği ve Hegel'in de bunu ölçüt kabul ettiği üzere, anlama yetisinin ilkesi *birliktir*. Anlama yetisi kendi minvali içinde tezahürün çokluğunu yani güçlerin oyununu birliğe geri taşıdığında, tezahürü (yani çoklu olarak beliren ve sonra yine kaybolanı) yalınlaştırarak ele alır. Tezahürler, ilintili anlama yetisinin temel eylemi olduklarından, çokluğun bu yalınlaştırılması, anlama yetisinin "yasalara yönelik düşünmesiyle" icra edilir (*Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne göre). Güçlerin oyunu, yasa içinde kendi birlikselliğini bulur. Fakat tezahürlerin yasalara geri taşınmasına yani 172
oyunun zemin ve minvaline dayandırılmasına *açıklama* denir. Anlama yetisinin asli eylemi yani onun bilmesinin minvali, açıklamadır. Bilmenin bu minvalinde, bilinen nesne kendini yasa olarak açımlar.

Şimdi aşağıda, tezahürün tezahür olarak yani güçlerin oyunu olarak spekülatif konstrüksiyonunu icra ettiğimizde, anlama yetisinin özü hakkındaki bu aşıcı bilmesini ve dolayısıyla haddizatında bilincin kendini tamamlamış olacağız. Bu yüzdendir ki hem *yasa* hem de *açıklama* merkezi bir rol oynamaktadır. Buradan hareketle (şayet kılavuz meseleyi vakitsizce gözden kaçırmamışsak) aralarındaki ilişki olanağının ufuktan yükseldiğini de görmüş olacağız.

Bilincin hakiki nesnesi olarak karşımıza (duyu kesinliği biçiminde), evrensel olan çıkmıştı: Duyusal tekil olma bakımından hem bu hem şu olabilen ama yine de ne bu ne şu olan dolayımlı yalınlık olarak. Algıda kendini göstermiş olduğu üzere evrensellik, tekil çokluğu (keza'ları)

bu gelişigüzellik içinde kendi karşısında bulduğu sürece, evrensel olan, müstakil olarak tekil tarafından koşullanmış olmaktadır. Böyle koşullandığı için, hakiki *dolayımlayan* evrensellik olamaz. Tekil olanın tekilliğinin zemini olan ve böylelikle tekillerin ancak evrensel olanda var olabildiği hakiki dolayımlayan bir evrensellik değildir o. Çünkü ancak öylesi bir evrensellik, aşıcı bakımdan hakiki olandır. Bilincin üçüncü ve en yüksek minvali olarak anlama yetisinde bilincin hakikati yatıyorsa, o zaman, anlama yetisinin nesnesi, söz konusu anlamdaki hakiki evrensel olan olmalıdır. En son, oldukça kaba ve daha ziyade tarihsel olarak şu ortaya çıkmıştı: Anlama yetisinin düşüncesini yönelttiği evrensel olan veya birlik, yasadır. Ortadaki soru ise yasanın, aranılan bu saf ve koşulsuz evrenselliği, kendi özünde serimleyip serimlemediğidir.

Bundan sonraki soru, anlama yetisinin haddizatında yasaya nasıl vardığı ve yasanın kendini öncelikle nasıl belirlediğidir. Bu, aynı sorunun farklı bir biçimidir: An-
173 lama yetisince kendi ilkesine göre ele alındığında, güçlerin oyunu neyi ilan etmektedir? Anlama yetisinin bu düşünmesi sayesinde *tezahür olarak* tezahür, nasıl kendi hakikatine doğru kapsanarak aşılır? Hegel diyor ki: "Nesnemiz olan anlama yetisi, kendini tam da şu konumda bulur: İç, doldurulmamış *kendindelik* olarak evrensel olandır henüz. Güçlerin oyunu [şimdiye kadar] yalnızca şu negatif imlenime sahip olmuştur: Henüz kendinde değildir. Ve yalnızca şu pozitif imlenime sahip olmuştur: *Dolayımlayan* olmak ama anlama yetisinin dışında olarak. Onun dolayımlama aracılığıyla içle olan ilintisi ise, anlama yetisi adına içi dolduracak olan onun kendi devinimidir."[142] *Fenomenoloji*'nin *bütünü* için kritik olan sonuca şimdiden bir ön bakışta bulunarak, aşağıda yapacağımız yorumda, her bir adımın birbirinden ayırt

[142] II, s. 112 [GW 9: 90].

edilmesine özel ağırlık vereceğiz. Bu aynı zamanda, diyalektik devinimin devinimliliğinin eklemlenişine de ağırlık vereceğiz demektir: Bunun için Hegel'le birlikte aşıcı tutum içinde olarak, anlama yetisinin son-suzluğa açımlanmasını sağlayacağız.

Güçlerin oyunu, tekil güçlerin bizatihi nasıl devindiklerinin minvalini beyan eder (yani bir neden olmalarını ve dolayısıyla etkileme bakımından nasıl etki ettiklerini beyan eder). İlk başta geri çekilmiş ve gerilmiş olarak temsil ettiğimiz güç, etki ettiğinde, *kendini* dışlaştırır. Fakat aynı zamanda dışlaştırma, kendi içinde *öteki üzerinde* de etki etmektedir. Etkilenen olarak ötekinin kendisi de böylelikle bizzat dışlaşmaya itilir. Böylece bu ikinci güç, birinci gücün kendini dışlaştırdığı şeyin kendisi olur. Ve tersi olarak ikincisinin dışlaşmasıyla, birinci güç aynı zamanda yine kendi içine geri çekilir yani ikincinin ilk başta olduğu gibi olur. Güçlerin oyunu, onların sahne almasıdır. Bu sahne alma sırasında oyuncular, baştaki belirlenimlerini birbirleriyle karşılıklı olarak takas ederler. Bu dolaysız takas etme sırasında, karşılıklı olarak biri ötekinin daha önce olduğunu olurken, oyun açısından bakıldığında güçlerin *ne olduğu* beyan edilmiş olur. Onların burada *ne* oldukları (yani birbirine göre farklarını sürekli değiş tokuş edişleri) aynı zamanda onların *nasıl* olduklarının da minvalidir. Burada içerik ve biçim birbiriyle örtüşür. Bu *bir içinde* örtüşmeye uygun olarak, her bir müstakil gücün, kendi içinde sürekli yok olduğu *birliksel olan* kendini belirgin kılar. Her güce karşılıklı olarak hep karşılık gelen bu bir olan ise yasadır (yani kendi özü gereği güçlerin oyununun kendisine geri gittiği evrensel yalın olan): Etki edenin neyi olarak etkinin minvali veya nasılı. Tezahür yani güçlerin oyunu, her ne kadar ortadan kaybolmayı ve dinginsizliği *kendinde* tutsa da, takas edilen ayrımların bu dinginsizliğinde kalıcı olan yasa olarak mevcut kalır. Bu, sürekli aynı-ol-

174

mayanın karşısında duran sürekli aynı-olandır. Duyusal olanda yani tezahürde tezahür eden aynı-olmayan *üstündeki* aynı-olan, *duyu üstü olandır*. Şeylerin içini, onların dışlaşmasını, karşılıklı alış verişlerini belirleyen, "*dingin bir yasalar âlemidir*."[143]

Böylece birinci duyu üstü olanı elde etmiş olduk. Fakat bu dingin, durağan evrensel olan, anlama yetisinin yalnızca birinci hakikati olarak ele alınabilir, onun nihai hakikati olarak değil. Çünkü *bu* evrensel olanın, bu şekilde kavranan yasanın *karşısında* yine mutlak değişim yani güçlerin oyunu durmakta ve dolayısıyla bir öteki olarak, kalıcı olanı koşullandırmaktadır. Yasanın koşulsuz evrensel olan olabilmesi için, kendisinin kendi içinde ve kendinden hareketle mutlak değişimi kendi içinde koruması gerekir. Yahut aynı şeyi öteki taraftan yani tezahür tarafından bakarak söyleyecek olursak: Değişen olarak tezahür, yasanın sahip olmadığı bir şeyi kendi tarafında saklı tutar. Değişim, ilkesini kendinde saklı tutar. Spekülatif bakımdan ele alındığında ise yasa, bu yüzden bir noksanlığa sahiptir. Noksan olduğu için de henüz koşulsuz olan, diye ifade edilememektedir. Öte yandan tezahür, duyu üstü olanın karşı imgesi olarak kalır, duyu üstünün *kendisinin* tezahürü değildir yani henüz onun
175 kendisi değildir. Hegel burada bilinçli olarak hep -in hâlinin muğlaklığından yararlanır: Duyu üstünün tezahürü – *genetivus objectivus* yani tezahür, kendisinde tezahür edene göre bir ötekidir. Duyu üstünün bu tezahürü ise duyu üstü *olanın* tezahürüne dönüşmelidir – *genetivus subjectivus* yani duyu üstü olan tezahür etmelidir. İşte yalnızca bu tezahür, duyu üstü olana ait olandır ve yalnızca onunla ve onda var olur.

Peki ama, şimdiye kadar belirlediğimiz kadarıyla yasa, tezahürü neden bizatihi kendi içine alamamakta-

[143] II, s. 114 [GW 9: 91].

dır? Çünkü şimdiye kadar yasa (*tezahürlerce koşullanmış olduğundan*), hep tezahürlerin belirli çokluğuna ilişkin idi. Başka bir deyişle, yasanın kendisi, hep başka yasalar arasındaki tekil yasaydı. Şimdiye kadarki yasa yaklaşımında, belirsiz sayıda çok yasa mevcut idi. Fakat yasalara yönelik düşünen anlama yetisinin kendi ışığı altında bakıldığında, yasalar çokluğu, kendi zati ilkesine *karşıdır* hatta bir noksanlıktır, çünkü anlama yetisinin ilkesi birliktir. Bu yüzden anlama yetisi, yasalar çokluğunu bir araya toplayıp birleştirmelidir. Ama burada da bir olan, yine çok sayıda bir olanın belirlenimlerinin salt kenara atılmasıdır ama çokluğun ortadan kaldırılması değildir. Örneğin evrensel çekim (bu hem Kant'ın hem de Schelling'in doğa felsefesinde büyük bir rol oynamaktadır ki Hegel doğal olarak bunu düşünmektedir), hem cisimlerin Dünya'ya referansla düşüşünü belirlemekte hem de aynı zamanda göksel cisimlere referansla Dünya'nın devinimini belirlemektedir.

Bu evrensel yasayla, evrensel birliksel olan yasa kavramını elde etmiş oluruz. Ama yine de bu "yasa *kavramı* ... bizatihi *yasanın kendisini aşmaktadır*," onun kendisine ters düşmektedir.[144] Örneğin çekim yasasının (çekimin kendinde sahip olduğunun) zorunluluğu, yalnızca ağırlığın kendisinden yani güçten gelmektedir. Elbette 176
burada güç, duyusal dolaysızlık içinde ele alınan ve ötekiler arasında mevcut olan bir güç değildir artık. Bilakis ancak yasa olarak yasada kendini ayrımlaştırmış olanlar hâlinde açımlayandır ki yasa bizatihi bunları düzenlemektedir. Ve böylelikle tam da hakiki evrensel olanı yani evrensel yasayı bulduğumuzu sandığımız bir noktada, ikilikle karşı karşıya kalırız: Gücün kendisi (çekim gücü) ile gücün kendinde sahip olduğu yasa. Böylece güç yine yasaya *karşı* kayıtsızlık durumuna dönmüştür. Do-

[144] II, s. 115 [GW 9: 92].

layısıyla yalın koşulsuz evrensellik, bu minvalde de elde edilmiş olmamaktadır. Ve açıktır ki bu yolu izleyerek onu elde etmek mümkün değildir. Zira unutulmamalıdır ki anlama yetisi, ötekileri yalnızca kenara atarak evrensel yasaya varabilmektedir. Fakat bu, karakteristik olarak soyutlamanın tek yanlılığıdır. Bu esnada en evrensel aynılık, en evrensel yasa ortaya çıkmış olsa da bunu sağlamanın yolu, aynı olmayan çokları öteki tarafta tutmak olmuştur. Bir olan, çok olanları birleştirmektedir. Ama bunun minvali, çok olanların, bir olana onun ötekisi olarak önceden verilmiş olması, onlarla koşullanması gibidir. Birleştirme zorunluluğu, anlama yetisinin ilkesinden hareketle anlaşılabilir olsa da bizatihi birleştirilecek olanların zorunluluğu anlaşılır değildir. Böylece elde bir *kayıtsızlık* kalmaktadır. Hegel bunu, *devinimin* özüne işaret ederek (ve devinimin yasası olarak yasa düşüncesinden yola çıkarak) farklı bir açıdan daha görünür kılmaya çalışmıştır.

Şayet yine dolaysız olarak bakacak olursak, haddizatında devinim, uzay ve zamanla birlikte belirlenmiştir. Bu fikri Hegel, Jena dönemi el yazmalarında yani doğa felsefesinde spekülatif olarak geliştirmiştir. Açıkça görülüyor ki Hegel'in dersleri, büyük çapta Aristoteles'in *Fizik*'inin spekülatif olarak yeniden aktarımından başka bir şey değildir. Devinimin uzay ve zamanla birlikte kendine özgü biçimde belirlenmiş olmasını Aristoteles, şunu söylerken zaten ifade etmiş idi: κίνησις'in λόγος'unu
177 kavrayabilmek için yer, boşluk ve zamanın λόγος'unu da kullanmak gerekir (προσχρήσασθαι ... τῷ λόγῳ ... τόπου καὶ κενοῦ καὶ κρόνου).[145] Devinimin özü hakkındaki spekülatif temaşada (yani Hegel'in Jena dönemi doğa felsefesinde) devinim, esîr sistemiyle en içten bir ilişki içine sokulmaktadır. Esîr ise Güneş sistemiyle ilişki içinde bulunmakta-

[145] Aristoteles: *Fizik*, Γ 1, 200b19 vd.

dır. Ancak bu, günümüzde adeta doğasızlaştırılmış olan fizik manasında değildir. Bilakis Hegel'in esîr kavramında, Hölderlin'in esîrden bahsederken kastettiği temel imlenim yankılanmaktadır. Bu irdelemenin zirve noktası, devinimin özünün, kendi içinden ve kendinden çıkarak uzay ve zamanı nasıl talep ettiğinin gösterimidir. Böylelikle uzayın zamana ve zamanın da uzaya geçişi sağlanmış olmaktadır. Buradaki ilişkinin tümü, devinimin özüne uzay ve zamanın ait oluşunda aslında sonsuzluğun özünün kendini beyan ettiğini göstermektedir. *Fenomenoloji*'de söylenenler bakımından açıklayıcı olsun diye, buradaki temaşanın yönünü size göstermesi için, Hegel'in Jena'da verdiği doğa felsefesi derslerinden birkaç cümle aktarmak istiyorum: "Zaman ve uzay, kendisinin idesi olarak veya kendisiyle mutlak özdeşliğin belirlenmişliği içinde doğada sonsuz olan ile özdeş olanın karşıtlığıdır. Uzay ve zamanın realitesi veya onların ayrıştırılmış olarak kendi içlerine refleksiyonu, momentler tümlüğünün bizatihi ifadesidir. Ama onlarda bu şekilde ayrıştırılmış olan, yalın olanın belirlenmişliği içinde dolaysız olarak kalır. Ayrı olan, haddizatında kendi başına kayıtsız kalan bir özsel belirlenime sahip olmayarak vazedilmiştir. Aksi takdirde onun kendi karşıtıyla olan ilişkisi inkâr edilmiş ve kendisi kendi olarak var olmuş olurdu. Bilakis onun özü, bu ilişki olarak kalmaktadır. Onlar birer töz olarak karşı karşıya gelmez. Bilakis onların belirlenmişliği, bizatihi dolaysız evrensel olandır. Evrensel olana karşıt olan değil yani dolaysız olarak kendini kapsayarak aşan olarak değil, bilakis kapsanarak aşılmış olan, ideal olan olarak vazedilmiş olandır."[146] 178

Hegel'in *Fenomenoloji*'de anlama yetisi nesnesini irdelerken uzay ve zamanın belirlenimleriyle birlikte devi-

[146] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, s. 202-203 [GW 7: 193-194].

nimden kısaca bahsetmesi, yukarıdaki temel düşünceye denk gelmektedir. Devinim yasasında, devinimin zaman ve uzaya ayrışması yani hız ve uzaklık bakımından belirlenmesi vazedilmiştir. Bu ayrım, bizatihi devinimin kendisine aittir. Ama bu parçalar yani uzay ve zaman, dolaysızca bakıldığında müstakildir ve hem birbirlerine karşı hem de birlikte olarak devinime karşı kayıtsızdır. Ayrışma zorunluluğu, devinimin kendisinde yatmaktadır. Ama yine dolaysızca bakacak olursak bu, *parçaların* birbirleri için zorunlu olarak bir olandan çıkmış olmaları anlamına gelmemektedir. Devinim, *ayrımın kendindeliği* değildir. Devinim, parçaları önce kendi içinden ortaya çıkaran ve sonra da onları yine kendi içinde tutan olarak kendini ayrıştıran birlik değildir.

Anlama yetisi nesnesi, kendinde ayrım olarak vazedilmediği sürece, sahih hakiki olan olarak koşulsuz evrensel olan elde edilemeyecektir. Anlama yetisi nesnesi, başta güç olarak vazedilmişti. Ancak daha sonra bu, güçlerin oyununa ayrışmıştı. Kendini güçlerin oyunu olarak beyan eden şeye odaklanınca, yasayla karşılaşmış olduk şimdi. Onu evrensel olarak kavramaya çalıştığımızda yine güçle karşı karşıya kaldık: Yasanın zemini olarak güç. Hem güç hem de yasa, kendini anlama yetisinin *nesnesi* olarak göstermiştir. Şimdi soru şudur: Anlama yetisi bunu nasıl anlıyor ki yasanın zemini olarak gücü kavrayabilsin? Onun eylemi, bilmenin hangi minvali olarak kendini beyan etmektedir? Önceleyici biçimde şöyle demiştik: Onun kendini beyan etme minvali "*açıklama*"dır. Bu ne demektir? Bir yasa ifade ediliyor olsun, diyelim ki
179 yıldırımların elektrik yasası. Ve diyelim ki bu yasa, gücün kendisinden yani elektriksellikten ayrı tutulsun. Gücün bizatihi kendisi, tam da yasanın bizatihi kendisi gibi oluşmuştur burada artık. İçeriksel olarak yapılan ayrım, aslında yine geri alınmış olur. Demek ki açıklamanın de-

vinimi, saf totolojidir[147] ve öyle olarak mutlak değişimdir. O, kendi içinde kendisinin karşıtıdır. Önce bir ayrım vazedilir: Güç yasaya dayanır ve yasa güce. Ama aynı zamanda denilir ki bunlar arasında ayrım yoktur.

Şu ana kadar mutlak değişimi yalnızca tezahürde görmüştük, fakat anlama yetisi nesnesinin içinde yani yasada değil. Şimdi ise her hâlükârda başka bir şey daha görünür olmuştur: Mutlak değişim, bizatihi anlama yetisinin kendisinde de vardır. Yasanın zemini olarak güç ise onun kavramıdır. Kavram ise anlama yetisinin kavramıdır. Böylelikle anlama yetisinde var olan değişim, konunun kendisine yani içe, şimdiye kadar elde ettiklerimize göre yasaya varmaktadır. Şu ana kadar yasa, kalıcı olmayan bir oyun olan tezahürün karşısındaki aynılık ve kalıcılık idi. Fakat bu aynı olan, şimdi artık aynı olmamaktadır: Kendisinin aynı olmayışı yani güç olmaktadır. Aynı olmayan yani tezahür olan ise, yasa olarak ona karşı aynı olmamakta yani kendiyle aynı olmaktadır.

Anlama yetisinin birinci hakikati olarak elde edilenle kıyaslandığında şimdi her şey tersine dönmüştür: Aynı olmayan yani tezahür olan aynı, aynı olan yani yasa olan ise aynı olmayan (değişim) olmuştur. Fakat bu tersine döndürmeyi, tersine döneni (kendiyle aynı olmayan yasayı ve kendiyle aynı olan tezahürü) katılaşmış bir ayrışmış olan olarak mevcutmuş diye kavramamak gerekir. Tersine döndürme, yüz çevirme değildir. Bilakis tersine döndürme, birinci duyu üstü olanın tersine döndürülmesi olarak ona sirayet etmekte ve onu kendine katmaktadır. Tersine dönmüş dünya, dünyanın kendisi ile onun karşıtının birlik içinde oluşudur.

---

[147] Açıklamada bulunmanın totolojisi hakkında bkz. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, s. 47 vd, 58 vd [GW 7: 49 vd, 59 vd].

Fakat kendini ayrıştıran ve ayrışma içinde ayrışmamış olan olarak var olan bu birlik, kendinde ayrımın ta kendisidir. Başka bir deyişle, iç ayrımdır yani *sonsuzluktur*. "Yasanın yalınlığı" yani anlama yetisi nesnesinin hakikati "sonsuzluktur."[148] Bu sonsuzluk, *koşulsuz evrensel olandır*. Evrensel olan, alelade temsil etme için bile kavramdır. Bahsedilen sonsuzluk, *mutlak kavramdır*. Başka bir deyişle, kendi altındaki tekil olana göreceli olmayan, bilakis kendi ayrımı içinde ayrım olan yani aynı zamanda birlik *olan* evrensel olandır. Mutlak kavram hakkında Hegel şöyle diyor: "Yaşamın yalın özüdür, dünyanın ruhudur."[149] *Biz* ise diyebiliriz ki: *Varlığın özüdür*.

180

Sonsuzluk, Hegel'in mutlak dinginsizlik dediğiyle örtüşmektedir. Hatta şimdi beyan edebiliriz ki bu sonsuzluk, "halihazırda var olmuş her şeyin ruhudur."[150] Ama kendisi, serbestçe ortaya çıkamamıştır, çünkü bilincin ilk minvallerinde nesne, bilmenin haddizatında ötekisi olmakla kalmıyordu. Ayrıca bu öteki, çelişkiyi düşünmeye mani olunduğu takdirde kendini dolaysızca serimlediği veya serimleyebildiği ve serimlemek zorunda olduğu şeyde öncelikle ele alınmış ve kastedilmişti. Fakat eğer ayrım kendinde olarak yani karşıtlık kendi içinde olarak düşünülecek ise, o zaman bu, çelişkiyi düşünmek zorunda olmak demek olacaktır.[151]

c) Benin Sonsuzluğu; λόγος, Ben, Tanrı ve ὄν Olarak Tin

Anlama yetisinin özünün yorumunu değerlendirirken şuna dikkat etmek gerekir: Anlama yetisi, bizatihi sonsuzluğu kendiliğinden kavrayamamaktadır. Anlama yetisi, sonsuz-

[148] II, s. 125 [GW 9: 99].
[149] II, s. 126 [GW 9: 99].
[150] II, s. 127 [GW 9: 100].
[151] Bkz. II, s. 124 [GW 9: 98].

luğa yalnızca denk gelir ve ona çarpıp durur. Ama kendinde sonsuzluk olarak sonsuzlukla karşılaşmaz. Sonsuzluk kavramı yalnızca bizim için yani aşıcı olarak erişilebilirdir. Anlama yetisi yalnızca şunu beyan eder: Sonsuzluğu 181
bizatihi sonsuzluk olarak kavramamış olan bilinç, onunla adeta uğraşıp durmakta ve onu bilincin yalnızca yeni bir biçimi içinde kavrayabilmektedir. Bu yeni biçimde bilinç, iç ayrımın kendinde olarak ne olduğunu bizzat bilir hâle gelir. Bu ise bilincin, kendini kendinden ayırt eden ve bu esnada kendinin kendinden farklı olmadığını bilen *benin* bilincine varmasıyla gerçekleşir. Bilinç, iç ayrımı bilinçsel olarak bilmektedir yani hem benin hem de kendi olanın bilincidir: kendinin bilincidir. Yahut Fichte'nin kullandığı biçimde ifade edecek olursak (burada onu, Hegel'in soru formülasyonunun zemini üzerinden anlıyoruz): Ben "ben" dediğinde, kendini ben olarak vazeder; ben = ben. Ben "eşittir" ben ise, esasen ayrım olmamak üzere yapılması gereken ayrımın tam da kendisidir. İç ayrım bensel olduğu içindir ki yani benin kendini vazetmesinden dolayıdır ki kendini aynı zamanda ben-değilden ayırt eder. Daha kesin bir ifadeyle: Ben olarak ben, ben-değilliği vazetmektedir. Başka bir deyişle ben, kendini ben olarak anlayarak haddizatında ben-değili anlamakta ve böylelikle haddizatında nesneliliğin olanağını anlamaktadır. Böylelikle ben olarak ben için, bensel olmayan şu veya bu varolanlarla karşılaşabileceği bir saha açılmış olur.

Fichte'yi cihet alarak sunduğum biçimiyle bu ilişki, şey ve şeylik ve nesnelilik bilincinin ancak kendinin bilinci olarak olanaklı olduğunun "ego-lojik" (Husserl'in bir ifadesini kullacak olursak) gerekçelendirilmesinden başka bir şeyi göstermemektedir. Öyle ki bu kendinin bilinci, yalnızca eklenmiş bir koşulu ifade etmiyor olup bilakis bilincin hakikati olmaktadır (yani bilincin buraya kadar içinden geçilen biçimlerinin dolayımlanmış birliği içindeki hakikatidir).

Anlama yetisinin kendini aşıcı olarak gösterdiği aynı bağıntı içinde sonsuzluk, anlama yetisinin sahici nesnesi olur. Anlama yetisi, gücü bizatihi güç olarak anladığında ve onu aşıcı olarak anlayabildiğinde yani gücün, kendini aynı olma ve aynı olmama içinde, tezahürün hakikati olarak yasayla ortaya koyduğu yerde, işte tam da bu
182 yerde, algının hakikati olarak anlama yetisi, kendi ötesine itilmiş olur. Anlama yetisi, bilincin hakikati olarak kendi hakiki olanını nesnede aramayı hâlen sürdürdüğü ve fakat aynı zamanda onu aşıcı olarak ele alarak ötesine itilmiş olduğu takdirde, bu yalnızca şu anlama geliyor olacaktır: Kendi olarak bilinç, bir öteki olmak mecburiyetindedir. Bilinç, yalnızca bilinç olarak kalamaz. Anlama yetisinin nüfuz ettiği *şeyin içi*, sahih için içidir, *kendinin içselliğidir*. Şeyin içi, kendinin içiyle temelde özdeş olduğu içindir ki anlama yetisi, kendi açıklamalarından hep memnun olabilmektedir. Açıklama yaparken farklı bir şey yaptığı kanısında olsa da aslında "fiilen" yalnızca kendi kendisiyle meşgul olmakta ve kendisinin tadını çıkarmaktadır.[152]

Bilincin nesnesinin nesneliliği, koşulsuz evrensellik yani iç ayrım içinde çözünüp gitmiştir artık. Ama iç ayrım, yalnızca "ben" olarak var olabilmektedir. Böylelikle nesnenin nesneliliği (ve dolayısıyla bizatihi onun kendisi) görünürdeki müstakilliğini yitirir ve bilinç için öteki ve yabancı olan olarak kendini onda soyut olarak kaybedebileceği hiçbir şey kalmaz. *Göreceli olan;* terk edilmiş, geride bırakılmış ve kendi başına bırakılmış olup bu suretle de bilinç kendi içine geri çekilmiş değildir yalnızca. Bilakis bütün buraya kadarki tinin tarihinde (yani bilincin diyalektiğinde), *göreceliliğin olanağı* ortadan kaldırılmıştır. Göreceli olanın yanılsaması, birinci yalın mutlak olanın yani *sonsuz olanın* hakikati içinde çözünmüştür.

---

[152] Bkz. II, s. 128 [GW 9: 101].

Çok kritik bir şey daha aynı zamanda görünür olmuştur: Varlık kendini *mantıksal* olarak belirlemektedir. Öyle ki mantıksal olan, kendini *egolojik olan* olarak beyan eder. Varlığın bu egolojik belirleniminin, Descartes'ın yaklaşımından bu yana yavaş yavaş geliştiğini, Kant ve Fichte üzerinden gelerek Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde en kapsamlı ve açıkça aşıcı olan gerekçelendirmesine kavuştuğunu görüyoruz. İşte bu yüzden tam da bu noktada, Batı felsefesindeki varlık meselesinin yaklaşım ve soru yönelimleri, yavaş yavaş tek bir yerde toplanmış oluyor. Antik Çağ'daki yaklaşım içinde ὄν'a ilişkin soru, onto-lojik olmuş ama aynı zamanda hep onto-teo-lojik bir soru olarak kalmıştır (Platon ile Aristoteles'te açığa çıkmıştır fakat kavramsal olarak buna tekabül edecek şekilde onlarda henüz açımlanmış değildir). Descartes'tan itibaren sorunun yönü, aynı zamanda ego-lojik hâle gelmiştir. Burada *ego* yalnızca *logos* için merkezi olmakla kalmaz, aynı zamanda θεός kavramının açımlanmasında da belirleyici olur. Zaten bunun hazırlığını, Hristiyan teolojisi sağlamış idi. Bütün olarak ele alındığında, varlık sorusu onto-teo-ego-lojiktir. Burada önemli olan, "mantıksal" ifadesinin her seferinde söylenmiş olmasıdır. Kendi asli biçimlenişleri ve tamamlanmış gerekçelendirmeleri içinde bu ilintilerin en etkileyici ifadesi şudur ki: Hegel için mutlak yani hakiki varolan, hakikat, *tin*'dir. Tin bilmedir, λόγος'tur. Tin ben'dir, *ego*'dur. Tin Tanrı'dır, θεός'tur ve tin edimselliktir, haddizatında varolandır, ὄν'dur.

183

Hegel'deki problematiği, Batı felsefesi bütününden hareketle bir bütün olarak görürsek ve bunu yalnızca dışsal olarak değil, bilakis varlığa ilişkin sorunun birbirini belirleyen perspektiflerinin iç kavuşmaları anlamında yaparsak, işte ancak o zaman, Hegel'i sahiden de anlamamızı sağlayacak zemini kazanmış oluruz. Yapılması gereken, Batı felsefesinin tamamlanışı olarak Hegel'in pozisyonunun iç motivasyonunu ortaya çıkarmak ve özellikle

de fenomenolojinin kendi tarihinin kritik adımları içinde onu işitebilmektir.

Kendinden saklı kalarak bilinç, kendinin bilincidir. Ama bilmenin aşıcı serimlenişi, bu şekilde bir yabancıya ve ötekiye erişemez. Hatta tam tersi olarak, ilk ve kritik
184 bir devinimle, bilmeyi kendi yabancılaşmasından çekip onu nesneye geri almıştır. Üstelik bunu, *bilerek* geri almıştır (şayet biz, mutlak bilmenin özünü yalnızca bilerek elde edebiliyorsak).

İKİNCİ KISIM

KENDİNİN BİLİNCİ

a) "Kendinin Kesinliğinin Hakikati"

Tinin Fenomenolojisi'nin birinci ana kesiminin başlığı şöyledir: "A. Bilinç." Şuna dikkat etmeliyiz ama: Bu başlığa başka bir belirlenim daha eklenmemiştir. Oysa şimdiki başlık şöyledir: "B. Kendinin Bilinci. Kendinin Kesinliğinin Hakikati." Ve ayrıca: "C. Akıl. Aklın Kesinliği ve Hakikati." Bunlar elbette rastgele değildir. Çünkü A'da henüz herhangi bir hakikate sahip değiliz, bu yüzden de bir hakikatten bahsedilememektedir. Ayrıca A'da bir hakikate sahip olmamamızın nedeni, hakikatin, daha baştan itibaren mutlak bilmenin hakikati olarak bir bütün üzerine kurulmuş olmasıdır. Gelgelelim A'da *bilme*, henüz hakiki olan değildir, bilakis bilmenin yabancı ötekisi olarak yalnızca *nesne* hakiki olandır. Öyle ki bilme anlamında nesne, bilmenin ötekisi olarak bile bilinmemektedir henüz. Çünkü bilme, kendi anlamına uygun olarak bildiği için, *kendini* unutmuş ve yalnızca nesneye kendini kaybetmiştir. *Bilmenin* hakikatine yani hakiki olan olarak bilmeye erişmek için, bilmenin, *kendisi için* nesne olması gerekir, bilmenin bizatihi kendisi için bilme olması gerekir, kesinliğin artık duyusal değil, bilakis

"*kendinin kesinliği*" olması gerekir. Yeniden hatırlatmak gerekir ki burada kesinlik, bir bilmenin güvenilirliğini idrak etme, hatta Descartes'taki *fundamentum absolutum inconcussum* anlamında bir ben-kesinliği değildir. Bilakis bilmenin nasıllığının ve bilinenin neliğinin birliksel biçimi içinde bilmenin bizatihi kendisidir. Ne zaman ki bilme (kesinlik) *kendini* bilirse, o zaman haddizatında hakikat *olanağı* mevcut olur (şayet hakikat daha baştan itibaren aşıcı olarak anlaşılmış ise). Bu yüzden hakikat ile kesinlik yan yana konmuş değildir, bilakis "kendi*nin* kesinliği*nin* hakikati"nden bahsedilmesi gerekmektedir.

186

Bu yapıtın bir bütün olarak yapısının eşsiz gücü ve güvenilirliği dikkate alındığında, A'nın tema bakımından ayrıntı sunan bir alt başlığa sahip olmadığına, bunun ilk önce B'de bulunduğuna işaret etmek, yüzeysel bir tespit olmayacaktır. Yapıtın hem bütünü hem de parçaları bakımından iç odaklanma ve münasip olanı yapma hissi, bir filozofun sahip olduğu hakiki kesinliğin işaretidir. Bu öyle bir kesinliktir ki ona kıyasla bilimlerin sözüm ona kesinliği, mütemadiyen kısa düşen perspektif ve ideallerle malûl, rastlantısal ve sınırlı bir tutum olarak kalacaktır. Bu yüzden felsefe, o ideallerin düzeyine düşürüldüğünde hep iç çürümeye yol açacaktır. Üstelik o idealler, on dokuzuncu yüzyılın bilim kavramının şüphe uyandıran biçimine sahipse o zaman daha da öyle olacaktır.

A ile B başlıklarındaki bu "küçük" fark, ehemmiyetleri bakımından dikkat çekmekte ve Hegel'in neyi açıkça bildiğinin kanıtını sunmaktadır. Zira Hegel, B'nin girişinde şu sözleri yazarken açıkça biliyordu ki: "Demek ki şimdi, kendinin bilinciyle birlikte, hakikatin ana yurduna adım atmış bulunuyoruz."[153] Hegel "ana yurt" ifadesini sıkça kullanmıştır (özellikle önsözde çok kritik bir

[153] II, s. 132 [GW 9: 103].

bağlamda).[154] Hegel orada, "kendi ana yurdunun biçimine serpilmiş olan hakikat" olarak "kavram"dan, bilmenin mutlak olarak kendine vardığı biçimden bahsetmektedir. Kavram, bilmenin özsel biçimlerinin kapsanarak aşılmış tarihi içindeki anlama yetisinin mutlak olarak kendini kavramasıdır. Burada kavram, geleneksel mantıktaki gibi, bir şeyi evrensellik içinde yalın temsil etme değil, bilakis mutlak bilmedir.

187

Kendinin bilinciyle birlikte hakikat, haddizatında kendi yurduna, temeline ve zeminine kavuşmuş olur. Keza bilinç âlemindeyken gurbette idi yani kendine yabancı ve zeminsizdi. Algıyı yorumlarken görüldüğü üzere; içinde çelişkinin edimsel olarak düşünüleceği mutlak hakikat, yabancılık duyulandı bilinç için. Bu yüzden ona direniyor ve ondan kaçmaya çalışıyordu.

Ancak hemen burada, başka bir şeye daha dikkate etmemiz gerekiyor. Aşıcı olarak bakıldığında kendinin bilinci, bilinç ile anlama yetisinin orta terimi olup tin olarak gelişerek hakiki mutlak olandır. Kendinin bilinci *orta terimdir*. Onun dolayımıyla tin, bilmenin kendi kendisiyle yaptığı deneyimlerin tarihi içinde belirlenir. Dolayımlayan orta terim olarak yani kendini kapsayarak aşan ve böylelikle kendini mutlak hakikat olarak tine tevdi eden dolayımlayan orta terim olarak kendinin bilinci, bilinçten gelen *menşeinin* yönünü göstermekle kalmaz, aynı zamanda tin olarak kendisine *denk düşecek geleceğin* yönünü de gösterir. (Burada denk düşecek olmayı, sahip olduğu ikili anlamı içinde kullanıyoruz: a. "Ait olma" anlamında: Kendinin bilincine tin denk düşer, kendi hakiki olanı olarak ona aittir. b. "Bir şeye denk düşecek olma, henüz el altında olmama, daha olacak olma" anlamında.) Demek ki kendinin bilincinin mutlak özü geliştiği andan

[154] II, s. 56 [GW 9: 48].

itibaren, tin kendini onda göstermek mecburiyetinde olmaktadır.

B'nin girişinde Hegel, bizatihi kendinin bilincinin fenomenolojisinin ana hatlarını özetler. Onun son aşamasında (ki bu bir geçiştir elbette), "*tinin* kavramı bizim için hazır"[155] olur. Kendinin bilincinin spekülatif özüne
188 ilişkin bu ön bakışı Hegel, şu manidar cümleyle bitirir: "Bilinç, tinin kavramı olarak kendinin bilincinde kendi dönüm noktasına kavuşur. Bu noktada, duyusal beri dünyanın renkli yanılsamasından ve duyu üstü öte dünyanın boş karanlığından çıkıp şimdinin tinsel gündüzüne adım atar."[156] Aslında bu sözcüklerin her birini yorumlamak gerekirdi. Ama bu, zaten yapıtın kendisinde ve öncelikle B'de somut olarak icra edilmiştir.

Kendinin bilincinin aşıcı tarihi, tini tezahür ettirir. Fakat kendinin bilinci, bilincin mutlak tarihi sayesinde oluşmuştur. Bu tarihte *bizler* yani aşıcı olarak bilenler, özgün bir rol oynamıştık. Bilincin mütemadiyen yerine geçmek ve onu böylelikle ilerletmek durumunda kalmıştık. Çünkü kendi başına bırakıldığında, tam da kendinin bilincinden, iç ayrımdan ve sonsuz olandan yüzünü çevirmekteydi. Bilme, kendini ne denli sahih olarak mutlak bilmeye doğru açımlarsa, *bizler* de söz konusu vekalet etme rolünü o denli yitiririz. Elbette ki bizler yavaş yavaş iptal ediliyor değiliz. Tam tersi, bilincin tarihini bizzat icra edenler olarak bizler, giderek daha asli ve tam olarak dahil oluruz. Bilinç ve bilme, kendi yabancılaşmasından çıkıp kendi içine, mutlak bilme içine ne kadar çok girerse, bizim zaten baştan itibaren bizzat olduğumuz şeyi o kadar sahih olur. Başka bir deyişle, aşıcı olarak kendine varan mutlak bilme, *bizim yerimize* geçer, bizim yerimizi şimdi sahih olarak *kendisi* doldurur. Sonunda bizim

[155] II, s. 139 [GW 9: 108].

[156] II, s. 139 vd [GW 9: 108-109].

kendimizce vekalet edebileceğimiz ve etmek durumunda olduğumuz hiçbir şey geride kalmaz. Bizim kendimiz ("bizler"), kendi hakiki kendiliğimize eriştirilmiş oluruz. *Tinin Fenomenolojisi*'nin başından beri rolümüz, fenomenolojinin tarihi içinde birkaç kez değişim gösterdikten sonra artık sona ermiş olur.

Birinci değişim, bilinçten kendinin bilincine geçişte şimdi gerçekleşmektedir. Fakat sahih "dönüm noktası," kendinin bilincinin, kendini *tin olarak* kavradığı yerdedir. Adeta bu dönüşten sonra yapıt, kendine özgü ve sürekli kendinden beslenen açıklık içinde devinmekte ve buradan sonra tüm merkezi felsefi zorlukları geride bırakmaktadır (şayet bilme, kendi mutlak özü içinde açıklığa kavuşmuş olarak şimdi yalnızca kendinde ise). 189

b) Bilinçten Kendinin Bilincine Geçişin İmlenimi

Nesnenin varlığı, kendinin bilincinin kendi sahipliğine geçmiştir artık. Böylelikle, kanısında olmaya ilişkin yorumda kendini beyan etmiş olan şey, şimdi hakikat olmuştur: Kanısında olma, nesnede yalın olarak kaybolmuş değildir, bilakis kavradığını kendi sahipliğine geri almaya da başlamıştır (her ne kadar yalnızca dışsal olarak da olsa).

Böylece, bilincin nesnesinin hakikatinin yorumuyla birlikte irdelememiz, hakikatin ana yurduna adım atmıştır. Ama onu henüz katetmiş değildir elbette. Zira böyle bir katetme, bu yurdun içine atılan daha ilk adımın, kendine özgülüğünün olanca açıklığıyla atılmasıyla olanaklıdır ancak. Başka bir ifadeyle: Bilinçten kendinin bilincine geçişin asli zati özünün anlaşılması, bundan sonraki her şey için hem biçimsel olarak hem de içeriğin tamlığı bakımından çok kritiktir. Böylece şunu da söylemiş oluyoruz: Söz konusu geçiş, alelade anlama yetisinin uygulama alışkanlıklarına göre temsil edilmemelidir. Zira

eğer Hegel'in meselesi bu temsillerle ele alınacak olursa, her türlü anlayışın önü, geri dönülemez şekilde kapanmış olacaktır. Hegel'in meselesinin, şeylere ilişkin doğal tutumumuzu felsefi tutuma dönüştürmek veya epistemoloji ortaya koymak olduğunu zannedersek, o zaman, tıpkı yapıtın daha ilk cümlesindeki her şey ve daha sonra bilinç hakkında söylenmiş her şey bize kapalı kalacaktır.

190 Nasıl ki A hakkındaki yorumumuzun en kritik adımı, söz konusu ön yargıları ortadan kaldırmak ve dolaysız bilmenin *bizim* nesnemiz olmasının neyi imlediğinin sınırlarını çizmek olmuşsa, şimdi de B için en az onun kadar önemli ve çok daha zor olan yorumlama adımını atmamız ve kendinin bilincinin fenomenolojisini bu sayede uygun bir ışık altına taşımamız gerekmektedir. Ondan sonra her şey, ona eşlik eden açıklamalardan ibaret kalacaktır. Ama tutulan yoldan ve belirlenen güzergâhın ufkundan sapmamaya dikkat etmek gerekecektir.

Hegel'in en asli konusunu, başka bir deyişle, bilinçten kendinin bilincine aşıcı olarak geçişini, peşinen kavranılabilir hâle getirebilmek için, öncelikle bu geçiş hakkındaki alelade temsilleri birer karşı örnek olarak ortaya koyacağız. Alelade temsil dediğimizde, yalnızca ve ağırlıklı olarak ön felsefi anlayışı kastediyor değiliz. Bilakis özellikle felsefede çoktan beridir egemen olan felsefi anlayışı kastediyoruz. Bu anlayış, özellikle on dokuzuncu yüzyılda, Hegel sonrası dönemde ön plana çıkarak güçlü hâle gelmiştir. Tin ve varoluşu birer mevcut olan olarak ele alan ve yine mevcut olanlarla açıklayan pozitivizmin egemenliği altında bu daha da yaygınlaşmıştır. Tini biyolojik ve hatta mekanik olarak açıklayan doğacılık, pozitivizmin yalnızca bir sonucudur. Üstelik doğacılığın ortadan kaldırıldığı ya da ortaya çıkmamış olduğu yerlerde bile pozitivizmin aşılmış olduğunun güvencesi yoktur. Tam tersine pozitivizm, psikoloji biçimine bürünerek daha da yaygınlaşmış, Nietzsche bile buna yenik

düşmüştür. *Psikolojik yaklaşımla yorumlanan* Nietzsche etkisi (bu etki henüz başlangıç aşamasındadır), günümüz insanlarını felsefenin özünün bilişinden uzak tutan ve tinsel olan her şeyi psikolojikleştirerek aşağıya çeken sınırın *ta kendisidir*.

Günümüzün sözüm ona "ön yargısız" bakış açısından bakıldığında, öncelikle şu söylenir: Kendinin bilincine geçiş hakkında Hegel'in söyledikleri epeyce zahmetlidir ve ayrıca yapaydır da. Zira Hegel'e göre, nesne ile bilinç arasında sürekli bir gidiş geliş söz konusudur. Üstelik 191
bu, bir bilinç minvaliyle öteki bilinç minvalinin birbirine karşı kullanılmasıyla gerçekleşir ve sonunda şu teze varılır: Temelde anlama yetisi, kendi hakikatine kendinin bilincinde sahiptir. Gelgelelim bu, pek çok zahmetli diyalektik ayrım ve kapsayarak aşmalara girişildikten sonra bile, tam olarak kavranılamayan bir tezdir. Hegel'in bu yöntemine karşı, açık ve seçik ve özellikle gerçekliğe doğrudan karşılık gelen şu deneyimi öne sürmek doğru olmaz mı: Kendi bilinç edimlerimizde ve yaşantılarımızda, bunlarla kendimizin edim ve yaşantıları olarak yani kendimize ait şeyler olarak sürekli ilintilenmiyor muyuz zaten? Bu ilintilenme, bilincimizin aynı zamanda kendimizin bilinci olduğunu herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermeksizin ifade etmiyor mu? Bu o kadar temel bir deneyimdir ki en erken zamanlarda bile felsefenin dikkatinden kaçmamış ve bizzat Aristoteles'in bununla meşgul olmasına neden olmuştur. Üstelik buradaki *reditus in se ipsum* tüm insani soruşturmaların adeta genel geçer ifadesi olmuştur. Descartes bunu, şu önermesiyle ifade etmiştir: Her *cogitare*, bir *cogitare me cogitare*'dir (ki burada *cogitare*, bilincin bir edimini imlemektedir). Bir nesneye ilişkin her bilinç, aynı zamanda nesne hakkındaki bilincin bilincidir yani kendinin bilincidir. Bu açıdan bakıldığında Hegel'in sözünü ettiği geçiş, yalnızca zahmetli ve yapay ve kavranılamaz olmakla kalmaz,

ayrıca *bilincin kendinin bilinci olması karakterinin özgünlüğünü* de gözden kaçırır. Çünkü bu ilinti hakkındaki bilmenin *dolaysızlığının* hakkını vermemektedir. Üstelik Descartes'tan Kant'a kadarki felsefe tarihi içinde giderek daha açık ve manidar biçimde ortaya konulan şu gerçeğe rağmen şunu ihmal etmiştir: Her *perceptio* aynı zamanda *apperceptio*'dur. Şunu itiraf edebilir veya en azından tartışılmasına izin verebiliriz ki kendi bilinç edimlerimiz hakkında, kendimizin bilincinde olarak yapılan refleksif irdeleme ve incelemelerde bazen yanıldığımız olmuştur elbette. Akıcı karakterdeki yaşantılarımızın, çevremizdeki şeyler kadar ele avuca gelir olmadıkları da vakidir
192 üstelik. Ama bu, şu temel olguyla çelişiyor değildir: Bizim dışımızdaki şeylerin bilincinde olmak ile kendi içimizdeki hadiselerin bilincinde olmak hep bir arada gitmektedir. Dışarıdaki şeylerin bilincindeyken, bu bilincin kendisini de biliriz. Hatta şeylerin bilincinin bilgisini bile biliriz. O hâlde şunu söylememiz gerekmez mi: Girdiği bu yolda Hegel, daha baştan itibaren *konunun* (yani kendinin bilincinin) bir özsel mahiyetini dikkatten kaçırmıştır. Hegel'in kurduğu diyalektik istediği kadar çok katmanlı olsun, onun söz konusu noksanlığı gidermesi asla mümkün olmayacaktır.

Yukarıdaki karşı argümanları hep göz önünde tutmakta yarar vardır. Çünkü bilinç ve kendinin bilincinden ve hatta bu ikisi arasındaki ilişkiden söz edildiğinde akla hemen onlar gelir. Bu yüzden, oldukça makul görünen söz konusu akıl yürütmelere karşı, bilinçten kendinin bilincine geçişle ilgili olarak Hegel'in özgünlüklerini ve onun temel gayesini açıkça ortaya koymak gerekmektedir.

Öncelikle: Bilincimizin *aynı zamanda* kendinin bilinci olduğunu, ikisinin hep aynı anda birlikte mevcut olduğunu kanıtlamak gibi bir niyeti yoktur Hegel'in. Öte yandan Hegel, bilincin kendini dolaysızca bilmekte olduğunu, mevcut olan insanda bir bilinç akışının ve za-

man akışının olduğunu inkâr da ediyor değildir. Hegel, birincisini kanıtlamak niyetinde olmadığı gibi, ikincisini de inkâr etmez, çünkü Hegel'in problematiği, asla "doğal tutum" boyutu içinde devinmez. Hegel şöyle derdi muhtemelen: Yukarıdaki irdelemenin tümü (ki onu Descartes'taki "*cogito sum*" üzerinden gözümüzde canlandırabiliriz), *bilinç* âlemi içinde devinir. Başka bir deyişle, söz konusu irdelemede kendi olma, nesne bilincine bağlanmış olup mevcut olan ve bizim tarafımızdan nesnesel olarak bilinebilirdir. Kendinin bilinci olarak bilinç hakkındaki bu türden bilmeler söz konusu olduğunda bizler, göreceli ve soyut olanların sahası içinde kesintisizce devinmeye devam ederiz. Dolayısıyla bu, bilinçten kendinin bilincine geçiş değildir. Bilakis kendinin bilincini, yalnızca dolayımlı olarak bilinenin sahasına çekmektir. 193
Devamında Hegel, muhtemelen şöyle diyecektir: Şayet nesne bilincine karşılık (ve dolayısıyla nesne ve şeylere karşılık), kendinin bilincinin öteki olmaklığını yani *şey-olmamaklığını* kanıtlamak ve asıl meselenin, onun kendisinden şeyleştirmeyi uzak tutmak olduğunu sanacak olursak, bilinç ile kendinin bilinci arasındaki ilintiye dair soru formülasyonunu ve spekülatif serimlemeyi özü bakımından anlamamış oluruz. Oysa buradaki görev, çok daha başka ve ileriye taşıyıcıdır. Konu, ne bilinç ile kendinin bilincinin birlikte mevcut olmalarının kanıtını sunmak ne de ikisinin birinden farklı türden olduğunu kanıtlamaktır. Bilakis konu, *kendinin bilincinin, bilincin hakikati olduğunun açımlanmasıdır*.

"Bilinç, kendinin bilinci*dir*." Bu cümle, spekülatif imlenimi içinde ele alınmalıdır. Buradaki "-dir," şunu imliyor değildir: Şeylere yönelik bilinç edimlerinde, onlara her zaman eşlik eden bir refleksiyon edimi vardır. Bilakis "bilinç, kendinin bilinci*dir*" cümlesi şunu imlemektedir: Bilincin *özü* (spekülatif-mutlak öz anlamında), kendinin bilincinde yatmaktadır. Bilinç, kendinin bilinci olarak

vardır. Bunun tam da aynısına tekabül eden bir şey, örneğin şu evrensel önermede vardır: "Farklılık özdeşliktir." Bu ne saçmalıktır, diyecektir alelade sağduyu: Farklılık, ayrı ve başka olma demektir ve katiyen özdeşlik demek değildir, diyecektir. Oysa felsefe, tam da öyledir demektedir! Çünkü birbirinden farklı iki şeyin farklılığı, birbirinden farklı olanların, özdeş olanın birliğine izafeten var olmaları bakımından olanaklıdır. Söz konusu özdeşliğe izafeten farklılık, kendi özünde ne ise o olabilmektedir ancak. "Farklılık özdeşlik*tir*." Buradaki "-tir" yine şu spekülatif imlenime sahiptir: "Özü şunda yatar..." Burada öz, bize kılavuzluk eden varlık kavramına tekabül ederek, spekülatif bakımdan şu ön belirlenime sahip-
194 tir: onto-teo-ego-lojik. Farklılığın özü, özdeşlikte yatar. Keza tersi de geçerlidir: Özdeşlik, bir şeyin kendisiyle boş tek tipliği değildir. Bilakis şunu imlemektedir: Birbirine ait olanın birliği. Özdeşlik, birbirine ait olmadır. Başka bir deyişle, kendi içinde aynı zamanda farklılıktır.

Bilinçten kendinin bilincine geçiş, özsel olarak kendinin bilinci olan bilincin kendi özüne geri dönmesidir. Kendinin bilinci olarak, bilincin iç imkânını oluşturur (bilincin bizatihi kendisine ait her şeyin içinde). Dolayısıyla öze geri dönüş, bizatihi bilincin özsel yapılarının eşzamanlı olarak veya öncesinden somut olarak açımlanmasıyla icra edilebilir ancak. Böylelikle hem *bu yapılardan* hem de onların kendi ilintilerinden hareketle kendinin bilincine dair özsel ilintililik görünür hâle gelebilecektir. Başka bir deyişle bu, şayet bilince kendinin bilinci refakat etmeseydi, bilinç icra edilemezdi gibisinden sıradan bir tespit değildir.

Böylelikle bilinç, kendi zati göreceli hakikati bakımından kendinin bilinci olarak hakikate geri taşınırsa eğer, o zaman, Hegel'in genel yaklaşımı sayesinde öncelikle belirli bir temel elde edilmiş olunacak, temel olgu olarak ortaya konulan *cogito = cogito me cogitare*'nin *ne-*

den öyle olduğu ve öyle olmak *mecburiyetinde* olduğu anlaşılır kılınabilecek ve gerekçelendirilebilecektir. Hegel daha baştan itibaren kendi olmaklığın bu boyutu içinde bulunduğundan, onun bu yaklaşımı, Kant'ın problem formülasyonundaki temel bir gayenin dönüşüm ve geliştirilmesinden daha da fazlası olacaktır. Kant'ın problem formülasyonu, transendental apersepsiyonun asli sentetik birliğinin (yani tüm temsillerime refakat edebilmesi gereken "ben düşünüyorum"un), tüm nesneliklerin olanak koşulu olmasında ifade bulur. Hegel, Kant'ın tam da bu pozisyonunun, spekülatif *mutlak* olarak aşılması gerektiği konusunda ısrar ettiği için, bu pozisyonun temel yaklaşımını devralmak yani bilinç ile beni kendi aşkınlığı içinde devralmak mecburiyetinde kalmıştır. Her ne kadar Kant'ın, bilme ilintisini (düşünme, anlama yetisi, λόγος) cihet alması yüzünden bu aşkınlık zaten kendine özgü bir daralma ve dışlaştırılma yaşamış olsa da, Hegel'de onun mutlaklaştırılması ve aynı zamanda çözünmesi bu suretle olanaklı hâle gelebilmiştir. 195

Bununla ilgili eleştirel tutumumuz her nasıl olursa olsun, öncelikle kritik olan şudur ki: Biçimlerinin bütünü içinde bilincin spekülatif yorumu ve kendinin bilincine geçişinin yorumu sırasında bilinç, peşinen *transendental* olarak, kendi aşkınlığı içinde ve yalnızca öyle olarak vazedilmiş ve açımlanmıştır. Aşkınlığın sonluluğunun aşıcı tarzıyla ilgili ilkesel eleştirel itirazlara rağmen, felsefenin bizatihi aşkınlık içindeki deviniminin pozitif manada eşsiz güç ve güvencesine ve tamlığına hayran kalmamak mümkün değildir.

Demek ki bilincin kendinin bilincine geçişi, hergünkü özrefleksiyonun basitçe yeniden ifası değilmiş. Bilakis bilincin transendental olarak yorumlanmış özünden, kendinin bilincinin özüne aşıcı olarak geri dönmekmiş. Ama bununla da Hegel'deki meselenin özgünlüğüne henüz isabet etmiş olunmamaktadır. Çünkü geçişle ilgili

olarak yukarıda ortaya konulan versiyonda, özellikle biz günümüz insanları için şu yanılsama doğabilir: Her ne kadar bilinç, ontik olarak algılamak suretiyle kendine bizatihi geri dönmese de, saf benin âlemi olarak saf bilincin yaşantılarının özsel âlemine giden yol üzerinde bulunduğu sanılabilir. Ama böyle bir şey olamaz, çünkü Hegel, bu şekilde kavranmış bir kendinin bilinci âlemini elde etmek niyetinde değildir, ne sonuncu ne de ilk olarak. *Kendinin bilinci yalnızca bir geçiştir*. Henüz o da sonsuzluk içindeki göreceli olandır. Zira sonsuzluğun noksansız hakikati, kavram içinde kavranılacaktır. Böylece bu ko-
196 nuda şu sonuca ulaşılmıştır: Hegel için kendinin bilinci, kendini zaten birtakım yaşantıların (olanaklı araştırma faaliyetleri alanları anlamında) mevcut özsel ilişkiler sahası olarak baştan itibaren sunmaz asla. Bilakis mesele, *tinin edimselliğidir*. Kısaca söylemek gerekirse: Mesele, refleksif olarak bilinebilir olan olarak kendinin-*bilincinde*-olma değildir. Bilakis mesele, bilinç için mevcut olan nesnelerin varlığına göre daha yüksek bir edimsellik olan *kendinin*-bilincinde-*olmadır*. Yapılması gereken, *kendinin varlığını* yani kendiliği aşıcı anlayışa taşımaktır.

§ 13. Kendinin Bilincinin Varlığı

a) Kendi Müstakilliği İçinde Kendinin Kendiliğinin Elde Edilmesi

Hegel için kendiliğin varlığı, birincil olarak "bilinç" ve "bilme" ile belirlenmiştir (tinin ve mutlak olanın edimselliğinde haddizatında olduğu gibi). Bu belirlenme, varlığın λόγος'tan hareketle yorumlanmasıyla ilintilidir. Tarihsel bir ifadeyle dile getirilecek olursa: Yeni Çağ felsefesinin Descartes'tan bu yana yeni bir yönelmeyle bilinci kendine cihet alması, Antik Çağ'a göre radikal bir yeni başlangıç değildir aslında. Bilakis saik ve hedefleri

bakımından esasen anlaşılamamış olan Antik Çağ'daki yaklaşımın genişletilmesi ve özneye aktarılmasından ibarettir. Bunun sonucunda, kendilik sahası içinde bilinç ve bilme soruları yüzünden kendiliğin *varlığına* ilişkin sorunun üstü daha çok ve daha kesin biçimde örtülmüştür. Ontolojik olanın egolojik yönelimi, hâlen geleneğin içinde kalmaya devam etmektedir. Zira *ego* bir "*ego cogito*," "*ben düşünüyorum*," "*ben ifade ediyorum*" olarak ele alınmaktadır. (Descartes göre *cogitatio*nes, düşünme edimleriyle örtüşüyor değildir. Bilakis benin *tüm* edim ve tutumları yani hem pratik hem de duygusal olanlar kastedilmektedir. Bunun şu iki sonucu vardır: 1. Bunlar, Descartes'ın kendi felsefesini temellendirmesi bakımından hiç de edimsel değildir. 2. *Tüm* edimlerin *cogitationes* olarak isimlendirilmiş olması, tüm boyutları bakımından kendiliğin varlığının, birincil olarak bilmeden hareketle kavrandığını gösterir.) 197

Her ne kadar Hegel de *ego*'yu *cogito*'dan hareketle yani kendi *olmayı* kendinin *bilincinden* hareketle kavrasa da, kendinin bilinci bölümünü ve özellikle de oldukça zor olan girişi[157] anlayabilmek için, kendi *olmanın* aşıcı olarak anlaşılmasına sürekli vurgu yapmasını dikkate almak gerekir. Fakat bu giriş, yapıtın geriye kalanına yalnızca kapı *açmaktadır*. Yapıtın bundan sonraki aşıcı soru sormaları, artık nesnelerin nesneliliklerine yönelik değil, bilakis *kendinin* durum ve duruşunun özüne yani *kendinde-müstakil-duruşa* yöneliktir. Diyalektik ilerleme ve geçişlerin biçimsel süreğenliği, Hegel'in felsefe yapmasının temel tutumunu burada da gölgelemekte ve yalnızca bilinç biçimlerinin temsil edici serimlenişinin ve bilme tipolojilerinin ortaya konuluşunun söz konusu olduğu şeklinde mahvedici bir yanılsamaya neden olmaktadır. Oysa temelde mesele, *bilmenin, bilenin mutlak olarak ken-*

[157] II, s. 131-140 [GW 9: 103-109].

dinde müstakilen duruyor olmaklığına geçirilmesi, tinin kendi içinde açımlanmış edimselliğinin etkinleşmesidir.

Söz konusu geçiş sırasında, soru soruşumuzun tümden değişmekte olduğunu kavrayamazsak, bu yapıttan hiçbir şey anlamamış oluruz. Keza bunu görüp anladıysak, örneğin Kierkegaard'ın Hegel eleştirisinin dayanaksız olduğunu ve kendi içine çöktüğünü hemen anlarız. Şayet kılavuz mesele olarak kendiliğin müstakilliğini yani *kendi olmaklığını* dikkatte tutacak olursak, "A. Bilinç"in "B. Kendinin Bilinci"ne geçişindeki tuhaflık ortadan kalkacaktır. Öyle yapmazsak şayet, bu tuhaflık diğer tüm durumlarda var olmaya devam edecektir. Ama özellikle kendimizi kandırmamalı ve bu geçişin kendiliğinden anlaşılır olduğunu zannetmemeliyiz: Örneğin A'da "teorik" bilincin ele alındığını, şimdi ise sıranın "pratik" bilince geldiğini savunan ve çok sevilen böylesi bir açıklamaya kesinlikle başvurmamalıyız.

198 Bu geçiş sahiden de tuhaftır, özellikle de buradaki yeni başlıklara dikkat edecek olursak. Duyusallık, algı ve anlama yetisi ele alındıktan sonra şu başlıklara sahip alt bölümler gelmektedir: "Kendinin Bilincinin Müstakilliği ve Müstakil Olmayışlığı; Efendilik ve Kölelik"; "Kendinin Bilincinin Özgürlüğü; Stoacılık, Kuşkuculuk ve Mutsuz Bilinç." Dikkat edecek olursak, *Tinin Fenomenolojisi*'nin hiçbir yerinde (ele almış olduğumuz Bölüm A'da bile) mesele, bir "bilgi teorisi" değildir. Bilakis Bölüm A'da bile yegâne mesele, tinin hakiki *edimselliğidir*. O zaman, kendi *olmaklığa* geçişte *özgürlüğün* çeşitli biçimleriyle karşılaşıyığımıza şaşırmamalıyız. Çünkü Kant'taki problematik bağlamında özgürlük, bir tür nedenselliktir. Nedensellik ise bir varolanın kendi Dasein'ı yani varoluşu bakımından belirlenişidir.

Buraya kadar söylediklerimizden hareketle B'nin temel yönünü göz önünde tutacak olursak, B'nin giriş kısmındaki merkezi bir bölümü dikkatimizden kaçırma teh-

likesine de düşmüş olmayız. Burası Bölüm II s. 133-139 [§ 167-176] arasında yer almakta olup burada Hegel, *yeni bir varlık kavramı geliştirme* peşindedir. Diğer taraftan, böyle bir bölümün ortaya çıkmış olmasından anlayabiliriz ki giriş mahiyetindeki *böylesi* akıl yürütmeler zorunlu hâle geldiğinde, bölümün *tümünün* özsel bir varlık meselesi üzerine odaklanması gerekmektedir. (Bu noktada not etmemiz gerekir ki terminolojik bakımdan "kavram" ifadesinin kullanımı hakkında daha önce söylediklerimizin aynısı burada da geçerlidir: Zira "kavram" bazen "temsil," bazen geleneksel anlamda "kavram," bazen de Hegel'in yeni biçimde ele aldığı "mutlak kavram" anlamında kullanılmaktadır. Buna mukabil olarak "varlık" da şunları imlemektedir: 1. *Copula* olarak nötr "var"ın ayırtsız isim hâli; 2. Edimsel olan olarak herhangi bir varolanın isimlendirilmesi; 3. Daha dar bir imlenimle: *bilinç nesnesinin nesneliliği*.)

Yeni varlık kavramının ayrıştırılmasıyla ilişkili olarak giriş bölümü bize, kendinin bilincinin kendinde ve kendisi için özü hakkında bir ön bakış sağlamıştır. Söz konusu özü açıklığa kavuşturmak üzere refleksiyona atıfta bulunmanın hiç de yararlı olmadığı, kendini tam da burada gösterir. Burada refleksiyon o kadar nazarı dikkate alınmaktadır ki kendinin bilincinin özü, *öteki-için-olma*'nın kılavuzluğunda tesis edilmektedir. Fakat refleksiyon momenti elbette ki iptal edilmiş değildir (bilme ve bilinç anlamında değil, bilakis varlık türü olarak). Tam tersi: Burada refleksiyon daha asli bir biçim içinde etkin olmaktadır. Kendinin kendi-içinde-olmaklığına ait olan *kendinelik* (hakikat olarak kendine geri dönme), bir *arzu* olarak, kendinin kendine tutkusu olarak kavranılmaktadır. Bu arzunun tatmin edilmesi, elbette nesne bilinci üzerinden yürümekte ve bu yüzden hiçbir zaman hedefine varamamakta, bilakis hep yeni arzular doğurmaktadır. Burada kendini şu ifade etmek- 199

tedir: Kendilik, yalnızca refleksiyonlu bakış içinde denk gelinebilen, kendi için yalın bir mevcut olan değildir. Bilakis kendilik, kendi varlığı içinde kendisi için zorunlu *olmalıdır*. Fakat kendinin bilincinin bu iki momenti (yani kendi-için-olma ile öteki-için-olma), birbirinden ayrı yan yana duran iki mevcut belirlenim değildir. Bilakis onlar öyle bir minvalde birbirine aittirler ki bunu, daha önce söylediklerimizden hareketle öncelikle şöyle ifade edebiliriz: Bilinç kendine varıp kendinin bilinci olduğunda, nesne bilinci geride bırakılıp terk edilmiş olmaz, bilakis kapsanarak aşılır ve bilincin kendinin bilmesi içine dahil olur. Bunda şunlar yatar: Özü gereği kendinin bilinci "ikileşmiş nesneye"[158] sahiptir. Şu anlamda: 1. Ben, öteki bir tekilin karşısında kendini tekil olarak vazetmekte; 2. Söz konusu ikileşmeyi kendi içine geri almakta ve böylelikle bizatihi mutlak olanla ilintisini kendi içinde kendine açımlamaktadır. Bu ikileşme, yalnızca en yakındaki veçhesi bakımından değil, bilakis kendinin bilincinin spekülatif konstrüksiyonu için en kritik fenomendir (şayet bilinçten ve onun nesnesinden hareket ederek yaklaşıyorsak). Ayrıca kılavuz meselemiz olan *müstakillik* bakımından da bu öyledir.

200

Bilinçten kendinin bilincine geçişte kendine özgü olan hususları, daha önce negatif olarak münferit aşamalar hâlinde serimlemiştik:

1. Bu geçiş yalnızca iç algının icra edilmesiyle sağlanmaz.
2. Bilinç ile kendinin bilincinin birlikte mevcut olduğunun kanıtı değildir.
3. Bilinç nesnelerinin nesneliğinden ayırt edilmiş olarak kendinin bilincinin nesne olmamaklığının delili değildir.

[158] II, s. 133 [GW 9: 104].

4. Öz temaşasının sahası olarak saf yaşantılama âleminin güvence altına alınışı değildir.
5. Transendental bilincin, Kant'taki transendental apersepsiyon anlamındaki kendinin bilincinin transendental koşullarına aktarımı da değildir.

Pozitif olarak ifade edecek olursak: *Kendinin kendi olmaklığının, kendi müstakilliği içinde elde edilmesidir.* Böylelikle fenomenolojinin tüm deviniminin en iç problematiği keskinleşmekte ve ilk kez bizatihi açık hâle gelmektedir. Bu, şundan başkası değildir: *Tinin mutlak edimselliğinin açımlayıcı olarak elde edilmesi.*

Bu geçiş evresinin merkezi önemine denk gelecek şekilde, B'ye girişte öyle bir paragraf bulunmaktadır ki burada, kendinin müstakilliğinin spekülatif serimlenme olanağına ilişkin yeni bir varlık kavramı geliştirilmektedir. Bu meseleyi, aşağıdaki minvalde keskinleştirmemiz gerekir ki bu sayede onun ele alınış türünü anlayabilelim.

Bölüm A'da şu ortaya çıkmıştı: Hakikat, bilinci yurt tutamaz kendisine, çünkü bilincin kendi en zati bilme talebine uygun olarak onun nesnesinde var olması gerekirken bu, bilme için yabancı bir öteki kalacaktır. Oysa hakikat, koşulsuz evrenselliktir yani *iç* ayrımdır. Bu ise, ben olarak *var olur*. Kendine-öteki-olmanın kendiyle özdeşliğinin kendi yurdu ben-olmadır. Bu tez, bilincin içine spekülatif olarak nüfuz edilerek elde edilmiştir. Ama aynı zamanda, yeni bir problematiğin yaratacağı sıkıntıya işaret etmektedir. Çünkü ben, tam da kendi ben olmaklığı içinde en mümtaz ve esasen sahih *tekil olan* değil midir? Hiçbir şeysel bu olan, ben kadar tekilleşebilir mi? Zira ben olma içinde yani ben *biliyorum* içinde hakiki ve bilerek tekilleşmenin edimselleşmesini o icra ediyor değil midir? Şayet varlık, bilinmiş olmakla belirleniyorsa ve bilme ne kadar sahih olarak kendi minvali içinde o kadar yüksekte duruyorsa, o zaman *ben olma, tekilleşmiş* 201

tekillerin hakiki varlığı olmalıdır. Bu ise A'nın sonunda ortaya çıkan şeyin yani *evrensel olanın* iç olduğu bulgusunun tam tersidir.

Bu şekilde ortaya çıkan bu yeni problematiği iki soruya indirgeyebiliriz. Soruların hemen peşinden, onlarla ilgili kabaca da olsa yanıt vereceğiz: 1. Eğer ben var olacaksa, hangi minvalde mutlak hakikat olabilir? Yanıt: Kendinin bilinci olarak tekil ben, kendinde mutlak öz olarak *var oluyorsa.* Bu yanıtla ilintili olarak hemen diğer bir soru ortaya çıkmaktadır: 2. Kendinin bilinci haddizatında mutlak hakikat olarak *var olabilir* mi? Başka bir deyişle, mutlak olanın mutlak olarak bilebileceği ve bu sayede böyle bir bilme içinde *var olabileceği* bilmenin *ta kendisine* sahip midir? Yanıt: Her ne kadar kendinin bilinci için iç ayrım yani bilmedeki mutlak hakiki olan var olsa da, burada tamamlanmamaktadır. Mutlak olanı tam da *kendi* içinde bildiğinden, onun ötekisi olarak yani kendisinin ucu olarak kalmaya devam eder.

Kendinin bilinci bakımından mutlak olan, uç olarak kalır. Kendini *bu şekilde* bilir yani özsel olarak mutlak olan için mücadele eden bilme olarak kendini bilir. Fakat bu mücadeleler sırasında hep mağlubiyet yaşar. "Kendi
202 varoluş ve eyleminin ... bilinci, onun bu varoluş ve eylemleriyle ilgili ızdırabıdır yalnızca"[159]: Kendi özünü harekete geçiren şeyde başarısız olduğunu bilir. Demek ki kendinin bilinci, tam da kendi zati öz olmaklığına açımlandığı o yerde mutsuzdur: *Mutsuz bilinçtir.* Başka bir deyişle kendinin bilinci, kendi hakikatinin nasıl olduğunu zaten belirli bir minvalde anladığı şeyde kendini sahih olarak kavrayamaz ve ele alamaz olur: Kendini (yani hakikati) ne objede (nesnede) ne de bu objenin münhasıran öznesinde bulduğu mutlak olarak değişmez olanda kavrayamaz olur. Bilakis kendini daha yüksek bir kendilikte

[159] II, s. 160 [GW 9: 122].

bulur: İlk olarak kendinin bilinci ile objenin bilincinin birliği olarak yani tin olarak veya bunun ön biçimi olan akıl olarak kendini bilir. Bu olduğunda, "*kendinin bilinci, kendinin bilinci için* varolur. Ancak bu suretle olgu olur. Çünkü kendinin birliği, bunun içinde kendi öteki olmaklığı içinde varolur." "Böylelikle *tin* kavramı bizim için zaten mevcut hâle gelmiş olur."[160] Zira "akıl, bilincin, tüm realite olduğunun [yani kendinin bilincinin] kesinliğidir."[161]

Burada karşımıza, kendini daha önce algıda beyan etmiş bir ilişki çıkar (elbette tüm çekince ve sınırlamalar saklı tutularak): Zira algı, duyusallık ile anlama yetisi arasında durur ve onlara aracılık eder. Öyle ki duyusallığı kendine alır ve anlama yetisi bunu tasdikler (her ne kadar negatif minvalde yani direnme olarak da olsa). Dolayısıyla daha yüksek bir ilişki içinde olarak kendinin bilinci (B.), bilinç (A.) ile aklın (C.) ortasında yer alır. Kendinin bilinci, bilinci kendi hakikati olarak kendi içine alır. Öyle ki aynı zamanda akıl için tasdik edici olan olur. Ama akla sürekli egemen olmaya çalışan kendinin bilinci, burada da yine sürekli mağlubiyet görür ve bu başarısızlıklar içinde mutsuz olarak kalakalır.

Mutsuz bilinç ne basitçe bahtsızdır ne de sonradan **203**
mutsuzluğa düşmüştür. Bilakis o *henüz* mutlu *değildir*. Ama öyle ki tam da kendi *mutsuzluğunu* bildiği için mutluluğu *bilmektedir*. Mutsuzluğu bilme, fena bir durumun mevcutluğunu göreceli ve soyut olarak tespit etme değildir. Bilakis bilmenin huzursuzluğudur, mutluluğa erişemiyor olmanın getirdiği parçalanmışlıktır. Böylece hakiki varlık yani mutlak olan, belirli bir minvalde tam da kendinin bilinci içinde kesinliğe kavuşur.

---

[160] II, s. 139 [GW 9: 108].

[161] II, s. 175 [GW 9: 133].

b) Kendi-İçinde-Durmaklık Olarak Yeni Varlık Kavramı, Yaşam; Hegel'de Varlık ve Zaman – "Varlık ve Zaman"

Kendinin bilincinin varlığını, mutsuz bilme oluşturur. Nasıl ki algının konstrüksiyonu sırasında ileri bir hamleyle anlama yetisine başvurmamız gerektiyse (yanılma biçiminde ve onda yatanlar bakımından), şimdi de kendinin bilincinin konstrüksiyonu için bir ileri hamle daha yaparak *mutlak varlığı* belirlememiz gerekecektir. Ancak onun ışığı altında, kendinin bilincinin evreleri aşıcı olarak kavranabilir. Özellikle de son evreyi oluşturan mutsuz bilinç, kendi spekülatif varlığı içinde ancak böyle belirlenebilir. Daha açık ve uygun biçimde ifade edecek olursak: Yalnızca bu sahih varlıktan hareketle kendi olma, sahip olduğu çeşitli aşamalardan geçerek kendi zati hakikatine yani *tin*'e açımlanabilmektedir. Zira tin mutlak olandır, öyle ki tin kavramdır.

Hegel'in bu bölümün giriş kısmında ileri bir hamlede bulunarak geliştirdiği yeni varlık kavramının yeri II, s. 133-139'dur [§ 167-176]. Biz bu bölümü iki parçaya ayırıyoruz: Birincisi: s. 133: "... olan nesne" ile s. 137: "İlk dolaysız birlikten ..." arası. İkincisi ise: s. 137: "Fakat bu öteki yaşam ..." ile s. 139: "Bununla birlikte zaten tin kavramı da ..." arası.

Daha önce de dediğimiz gibi burada, *yeni bir varlık kavramının* serimlemesi söz konusudur. Bunun imlenimi
204 ancak şu olabilir: Bu, *Fenomenoloji*'nin buraya kadarki evresindekinden farklı bir varlık anlayışıdır. Bu yeni varlık anlayışı, Hegel için mutlak varlık kavramının imlenimini tatmin edecek anlamdadır. Konu bakımından bu varlık kavramı aslında eskidir. Çünkü Batı felsefesinin iki ana evresi kadar eski olmak mecburiyetindedir. Biz bu iki ana evreyi Parmenides/Herakleitos ile Platon/

Aristoteles isim çiftiyle dışsal olarak sınırlandırıyoruz. Hegel'in attığı en kritik adım, Antik Çağ yaklaşımında önceden belirlenmiş olan mantıksal, egolojik ve teolojik temel motifleri, onların kendi özsel içerikleri bakımından açımlamak olmuştur. Bu yüzden aslında bu yeni varlık kavramı, eski Antik Çağ varlık kavramının en uç ve bütünlüklü tamamlanışıdır. Dolayısıyla söz konusu parçayla birlikte öyle bir yere varmış oluruz ki burada, *tinin fenomenolojisinin biliminin, esasen mutlak ontolojinin fundamental ontolojisinden başka bir şey olmadığını* (yani haddizatında onto-loji olduğunu) *ve bunun nasıl olduğunu* ilk kez edimsel olarak belgeleyebilmekteyiz. ***Tinin Fenomenolojisi***, ontolojiyi gerekçelendirme olanağının son evresidir.

Tarihsel ifadeyle bunu şu şekilde de dile getirebiliriz: Varolanın varlığı, Antik Çağ'dan beri εἶδος, ἰδέα, *idea* olarak belirlenmiştir yani görmeye, bilmeye, λόγος'a ilişkindir (Aristoteles'te olduğu kadar Platon'da ve bu ikisinin ön biçimi olarak Parmenides'te). Bu yüzden, varolanın varlığına dair soru sorma olarak felsefe yapma, *idealizm*dir. Burada bu başlık, bilgi teorisinin bir yönünü veya bakış açısını ifade etmez. Bilakis varlık meselesinin temel yaklaşımının ve dolayısıyla her türlü alelade ve sözüm ona epistemolojik gruplaşmanın ötesinde duran bir şeyin isimlendirilişidir. Böylelikle buna ilişkin olarak diyebiliriz ki ***Tinin Fenomenolojisi***, idealizmin bilinçli, açık ve mutlak gerekçelendirilişidir. Zaten daha sonra Hegel bundan bizzat bahsedecektir.[162]

205

Aynı şeyi, buraya kadar pek çok kere temas ettiğimiz bir meseleyle ilintili olarak başka bir minvalde açık hâle getirebiliriz.[163] Aristoteles'ten bu yana varlığın be-

[162] II, s. 175 vd [GW 9: 132 vd].

[163] Bkz. Yukarıda s. 110 vd, 148 vd, 169 vd [Orijinaldeki sayfa numarasına göre –çn].

lirlenimlerine kategori denilmektedir. Varlık meselesi, kategoriler meselesi formuna sahiptir. Kategorilerin çokluğunu ve dolayısıyla varlık belirlenimlerinin birlikselliğini Kant, yargı cetvelinin kılavuzluğunda elde etmiştir. Yargı cetveli ise geleneksel mantıktan gelmektedir. Kant'taki bu prosedürle ilintili olarak Hegel, kendi mutlak bilme pozisyonundan hareketle şunu demektedir: "Kategorilerin çokluğunu şu veya bu minvalde yine bir buluntu olarak ele almak, örneğin onu yargılardan elde etmek ve böyle bir şeyde sakınca görmemek, sahiden de bilimin ta kendisinin utancı olarak görülmelidir. Anlama yetisi, zorunluluğu kendinde yani saf zorunlulukta gösteremiyorsa, herhangi bir zorunluluğu nerede gösterebilecektir ki?"[164]

Hegel'in Kant'a yönelik bu sert yargısı, "*bilimin ta kendisinin* utancı"nı *mutlak* bilim (felsefenin özünü Hegel böyle belirliyor) anlamında anladığımızda ancak, haklı ve anlaşılır olur. Kant ise başka bir vesileyle ama esasen aynı bakımdan "felsefenin skandalı"ndan söz etmiştir. Her iki yargı da kişilere yönelik değil, felsefenin en iç problematiğinin gidişat ve durumu hakkındadır. İnsanların işgüzarlığı yüzünden yaygınlık kazanan bir çok şeye bakınca zaten hep bir "skandal" söz konusudur.

Buraya kadar söylediklerimizle, yorumlamakta olduğumuz söz konusu parçanın ve ilintisinin tüm kapsam ve ağırlığını bir kez daha aydınlatmak istedik. Şimdi ise sınırlandırmış olduğumuz birinci parçayı açıklamaya çalışalım.

Yeni yahut sahih mutlak varlık kavramının serimlenmesi, bilincin diyalektiğinden elde edilen "sonucun" belirgin kılınmasından başka bir şey değildir. Bilinç için
206 varlık, nesnenin karakteri idi ve esasen onun duyusal-an-

[164] II, s. 178 vd [GW 9: 135].

lamasal bilmenin dolaysızlığındaki yalın "buradalığını" kastediyordu. Ama şimdi ortaya şu çıktı: Bilincin nesnesi, yalnızca önümüzde hayal meyal duran ve kendi tekilinin üzerinde dolaşan bir evrensel değildir. Evrensel olan, hakiki *değişmez durağan kendi-içinde-duran* değildir henüz. İlk başta "koşulsuz evrensel olan," "iç ayrım," "*mutlak kavram*" yani kendi tekiline artık göreceli olmayan evrensel olan olarak açığa çıkmıştı. Hegel, daha henüz A'nın sonuna doğru şöyle der: "Mutlak kavram, yaşamın yalın özüdür."[165]

Peki, burada neden ansızın "yaşam" karşımıza çıkmıştır? Yaşamın özüne ilişkin eserinde Aristoteles, buna zaten yanıt vermiş idi: τὸ δέ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν.[166] Yani yaşam *varlığın* bir minvalidir. Böylece, sahih varlık kavramının açımlanmasında "yaşam" başlığının neden ortaya çıkabildiğini anlayabiliyoruz. Zaten Hegel, teolojiyle ilgili gençlik dönemi yazılarında "yaşam" başlığını kendine özgü anlamda kullanmaktadır.[167] Burada Hegel, doğrudan şöyle der: "Saf yaşam varlıktır."[168] Peki ama, sahih varlık için şimdi *Fenomenoloji*'de neden "yaşam" ifadesi yer almaktadır? Bunu anlamak için yine Aristoteles'e geri gidebiliriz: ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.[169] Burada kritik olan belirleme δι' αὐτοῦ'dur yani beslenme, büyüme ve bozulmanın kendi kendine oluşudur. Günümüzde kolayca tüketilmiş ve hiçbir şey ifade etmiyor gibi görünen bu belirlenimleri, kendi döneminde Aristoteles, fenomenler üzerinden gelerek kendi içinde saf biçimde görebilmesi için eşsiz bir gayret

---

165 II, s. 126 [GW 9: 99].

166 *Ruh Üzerine*: B 4, 415b13.

167 "Der Geist des Christentums und sein Schicksal," *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, s. 302 vd.

168 A.g.e., s. 303.

169 *Ruh Üzerine*: B 1, 412a14.

göstermek zorunda kalmıştı. Daha sonraları Hegel, haklı olarak şöyle demiştir: "Ruhun kendine has taraf ve durumları hakkındaki eserlerden oluşan *Aristoteles*'in ***Ruh***
207 ***Üzerine*** olan kitapları ... bugün bile bu konuda spekülatif ilgi uyandıran en mümtaz ve belki de biricik yapıttır."[170]

Yaşam – kendini kendi içinden ortaya çıkaran ve kendi devinimi içinde *kendini kendi içinde* tutan *varlıktır*. Sahih varlığın ne bakımdan "yaşam" diye isimlendirildiğini de buradan anlıyoruz. Bu, söz konusu varlığın özünün "isimlendirilebildiği"[171] belirlenimin ta kendisidir (çünkü öncelikle mesele budur). "İç ayrım," "koşulsuz evrensellik": Tüm ayrımların, yok edilmediği ve fakat kapsanarak aşıldığı, korunduğu ve kendi aslına geri taşınarak saklandığı varlıktır. Birlik, "mutlak dinginsiz sonsuzluk olarak kendinin dinginliği"dir.[172] Varlık, kendini kendi içinde tutan *müstakillik* olarak kavranmıştır. Bu yüzden Hegel diyor ki: "Varlık ne *varlığın* [ve bilincin nesneliliğinin âleminin] *soyutlaması* imlemine ne de onun saf öz olmaklığına yani *evrenselliğin soyutlamasına* sahiptir. Bilakis onun varlığı, kendi içindeki saf devinimin yalın akışkan tözüdür."[173]

Ve tam bu noktada Hegel ansızın, sanki kendiliğinden anlaşılır bir şeymişçesine, varlık kavramıyla ilgili açıklamalarının ortasında ve tam da birinci özetleyici tanımını verirken, bir koşuntuda bulunarak şunu söyler: "Kendiyle özdeşliği içinde zamanın yalın özü, uzayın saf biçimine sahiptir."[174] Bu ilk bakışta tuhaf gelse de aslında tuhaf değildir. Kısaca ve açıklamaksızın bırakılmış bu cümleyi kendi başına aldığımızda elbette ki onu ko-

---

[170] VII2, s. 6.

[171] II, s. 134 [GW 9: 106].

[172] II, s. 134 [GW 9: 106].

[173] II, s. 134 vd [GW 9: 106].

[174] II, s. 134 [GW 9: 106].

layca anlamak mümkün değildir. Çünkü bu cümle de, *Fenomenoloji*'de karşılaştığımız diğer sıkıştırılmış cümler gibidir ve aslında koskoca deneme ve incelemelerin sonuçlarını yansıtmaktadır. Daha önce de sıklıkla ifade ettiğimiz gibi bunu, Jena dönemi el yazmaları sayesinde daha açık görebilmekteyiz. Burada da durum böyledir. *Fenomenoloji*'de tamamen yalıtık olarak duran bu cümle, aslında Jena dönemi el yazmalarında sayfa 202-214'te ele alınan hususları yansıtmaktadır.[175] Peki ama, oradaki konu nedir? Konu devinimdir. Özellikle de doğa felsefesinin temel konusu olan Güneş sistemi tematiği dahilinde devinimdir. 208

Bütün keskinliğiyle bir daha vurgulamak gerekir ki: Hegel için en baştan itibaren (ve daha sonra tüm felsefesi boyunca) *uzay ve zaman birincil olarak bir doğa felsefesi* problemidir. Bu ise felsefi geleneğe tekabül etmektedir. Ve Hegel şimdi tarih ve hatta tin problematiği bağlamında zamandan bahsettiğinde bunu, doğa felsefesindeki zaman kavramını biçimsel bakımdan genişletip buralara aktararak gerçekleştirmektedir. Başka bir deyişle zaman problematiği, birincil olarak tarih veya tin problematiğinden hareketle açımlanmış değildir. Bunun nedeni basittir: Çünkü böyle bir şey, Hegel'in temel yaklaşımına *o kadar* terstir ki belki daha ters başka bir şey mümkün değildir.

Hegel'de ben ile zaman arasında şaşırtıcı bir ilişki bulunduğuna daha önce işaret etmiştim. Böyle olunca, *Varlık ve Zaman*'daki problematiğin zaten Hegel'de mevcut olduğunu kanıtlamak isteyenler sıkça görülmüştür son zamanlarda. Böyle bir gayret, bende orijinal olduğu sanılan şeylere titizlikle karşı çıkma amacına hizmet ediyorsa elbette ki yerinde olacaktır. Ama aşağılama ve hor görme

---

[175] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, s. 202-214 [GW 7: 193-205].

veya daha da kötüsü ikrah ederek takdir etme gibisinden meşguliyetler, uzunca bir zamandan beri felsefe tarihçilerinin ana eğlencesi hâline gelmiştir. Çünkü en kolay şey budur. Gelgelelim pozitif olanı görebilmek için, insanın içinde bir yandan istek olmalı, diğer yandan da bu konular üzerinde gerçekten çalışıp gayret göstermesi gerekir. *Varlık ve Zaman*'ın aslında eski bir hikâyeye dayandığını kanıtlamak için sarfedilen çabalar, bu kitabın yazarı için şifa veren birer ılımlaştırıcı görevini görmektedir. Yazarın alçakgönüllülüğü hakkında ahlak bakımından evham
209 ediliyor olması aslında gayet yerindedir. Ama bu türden sinsi manevralarla Hegel'e iyilik edildiğini ve hatta kendisinin onurlandırıldığını düşünmek, çok başka ve kritik bir şeydir. Elbette ki böyle bir şey kabul edilemezdir. *Varlık ve Zaman*'daki problematiği herhangi bir şeyin içine yorumlayarak katmaya çalışmak, özellikle Hegel söz konusu olduğunda son derece saçma olacaktır. Zira benim tezim şudur: *Varlığın özü zamandır*. Oysa bu tez, Hegel'in bütün felsefesi boyunca kantılamaya çalıştığı şeyin tam tersidir. Bu durumda Hegel'in tezi, onun tersi olacaktır: Zamanın özü varlıktır; sonsuzluk olarak varlıktır. Tam da bu, *Fenomenoloji*'nin bahse konu pasajında açık seçik yazılıdır.[176] Orada Hegel, "iç ayrım" anlamında varlık olarak yaşamdan bahsetmekte ve şunu ifade etmektedir: "*Öz* [yani hakiki varlık], tüm ayrımların *kapsanarak aşıldığı* sonsuzluktur ... ." Sonra da şöyle devam etmektedir: "Zamanın yalın özü ..." – Başka bir deyişle: *Varlığın özü, zamanın özüdür*. Yahut zaman bakımından ifade edecek olursak: Zaman, sonsuzluk olarak varlığın *yalın* özünün *bir* tezahürüdür. Zaman ancak "uzayın saf biçimine sahip" ise, varlığın böylesi bir özü olabilecektir.

Varlığın mantıksal olarak ve dolayısıyla edimsel bakımdan onto-*lojik olarak* kavranmış özü, öteki olma

[176] II, s. 134 [GW 9: 106].

içinde kendiyle özdeşliktir. Varlığın ego-lojik olarak kavranmış özü, ben = ben olarak "iç ayrımdır" yani *bir şeye ilişkin* olup aynı zamanda kendisi bir şeye ilişkin olmayandır. Teo-lojik olarak kavranmış varlık ise, mutlak kavram olarak tindir. Sonsuzluk olarak varlığın bu onto-ego-teo-*lojik* kavramının ışığı altında zaman, kendini varlığın *bir tezahürü* olarak gösterir; üstelik "mutlak-real tine karşıt duran" doğaya ait olarak.[177] (Bkz. Hegel'in *mutlak madde* yani doğanın temel özü ve *esîr* üzerine söyledikleri: "Esîrin kendiyle özdeşliği, kendisinde sonsuzdur ve sonsuzluk ifadesi, bu sonsuzluğu iç olan olarak, kendi içine mutlak olarak refleksiyon edilmiş olarak de- 210
ğil, [yani] refleksiyonun devinimi olmaksızın yahut aynı şey demek olan; refleksiyona dışsal ve yabancı olan bir devinimden başka bir şey olmayıp onlara her iki minvalde de kendisinde sahip olmayandır."[178] *Uzay ve zaman*, esîrin yabancılaşmış, dışsal ve kendi devinimi olan momentleridir. Buna göre zaman, mutlak olana ve dolayısıyla varlığın özüne bizatihi *yabancılaşmış olandır*.)

Nasıl ki bilincin nesneliliğinin soyut varlığı tin olmayan ise, zaman da tin olmayanlar âlemindeki varlığın bir tezahürüdür. Ama tıpkı tin *olmayanın* da kendi özü bakımından tin tarafından belirlenmiş olması gibi, zaman da formalize edilmiş mutlak varlık kavramı içinde kavranabilirdir ve hatta onunla kavranmak mecburiyetindedir. Böylelikle aynı zamanda, bizatihi tinin (şayet var olma mecburiyetindeyse) *zamanın içine* dahil olabileceği anlaşılır hâle gelmektedir. Sahih olarak var olan bir varolan, sahih olarak var olmayan bir varolanın formuna girebilir. Bunun nedeni, varlığın özünün zaman olması değil,

---

[177] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, s. 187 [GW 7: 179].

[178] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, s. 202 [GW 7: 193].

tam tersine, zamanın özünün varlık olmasıdır. Bu yüzden onun içinde ve o olarak tezahür edebilmektedir. Bunun tek nedeni, mutlak varlığın tezahürü olabilmesi için zamanın, bizatihi uzaya bağlı olmasıdır.

Dolayısıyla şunu söylemek mecburiyetindeyiz: Hegel, zaman hakkındaki kendi görüşüne uygun olarak onu, uzayın yakın çevresi içinde (tıpkı Aristoteles'ten bu yana kendisinden önceki tüm gelenekte olduğu gibi) ele almakla kalmamıştır. Ayrıca bu yakın çevreyi daha da keskinleştirmiş ve özsel olarak zamanın özünü uzayın özüyle birbirine bağlamış, böylelikle zamanı yalnızca uzay (ve tersi) olarak var olabilir hâle getirmiştir. Jena dönemi el yazmalarında bu, açıkça serimlenmiştir. Aynı şey, *Fenomenoloji*'nin bu pasajındaki kısa açıklamada da dile gelmektedir. Söz konusu açıklamayı sahiden anlayabilmek için, onu bir bütün olarak okumalı ve burada ne denildiğini kavramalıyız: Varlığın hakiki özü (yani sonsuzluk), uzay biçimine sahip zamanın özüdür.

211 Hegel'in Jena dönemi doğa felsefesi el yazmalarında yer alan zamanın özü hakkındaki görüşlerini burada yorumlama işinden feragat etmek mecburiyetindeyiz. Yalnızca tek bir şeye işaret etmemiz gerekir ama: Hegel için zamanın özünü, olmuş olan yani *geçmiş* teşkil etmektedir. Bu, kendisinin varlıkla ilgili temel anlayışına tekabül etmektedir: Sahih olarak *varolmak*, *kendi içine geri gitmiş olmak* demektir. Bunu aşıcı manada anlarsak, şunu demiş oluruz: Varolmakta olan hep olmuş olandır ve ona nispetle hiçbir şey daha önce olamamaktadır, bilakis hep daha sonra olan veya vaktinde olamamış olandır. (Asli geçmiş olarak *a priori* olan. Haddizatında zaman öncesi ve dolayısıyla zaman üstü "olan" önceden olmuş olan. Önden gitmiş olan, önceden olan, kendi içinde dingin olan, dinginliğe giden geçmiş olan.)

Uzay ve zamanı, varlığın hakiki özüyle bağlantı içine taşıyabilmemizin tam da sebebi budur: *Fenomenoloji*'nin

gidişatına uygun olarak bizatihi varlığın özü, bilincin yabancılaşmış nesneliliğini geçerken, burada kendisinin ilk hazırlayıcı ve fakat hâlihazırda dışsal olan belirlenimine kavuşmaktadır. İlk karşılaştığı kendi yabancılaşması içinde varlığın özüne göndermede bulunmanın amacı, *tin* olarak kendilik olan varlığın iç ve sahih özüne geçişi hazırlayıp başlatmaktır.

Bunları birer tez hâlinde özetleyecek olursak: *Hegel* – Varlık (sonsuzluk) zamanın da özüdür. *Biz* – Zaman varlığın asli özüdür. Bunlar, kolayca birbirine karşı kullanılacak karşıt tezler değildir. Bilakis buradaki her iki tezde "öz," temelden farklı iki şeyi ifade etmektedir, çünkü her ikisinde de varlık farklı anlaşılmaktadır. Zira bizatihi özün kendisi, varlık anlayışının ve varlık kavramının ardılıdır.

(Tesadüfen bir şeyi, örneğin *Varlık ve Zaman*'ı yakalamış olmak ve sonra da felsefe tarihinde gelişigüzel araştırmada bulunmak ve birtakım karşılıklar bulmaya çalışıp bunları, zaten çok önceleri söylenmiş şeylerin kanıtı olarak öne sürmek – maalesef felsefede işler bu kadar 212
kolay yürümüyor. Böyle bir tutumun en belirgin özelliği, *Varlık ve Zaman*'daki problematiğin ilk kez ve tek bir kez kendini sahiden Kant'ta göstermiş olduğunu burada kimsenin görmek *istememesi*, bilakis benim Kant'ı keyfi biçimde yorumlayıp bu şeyleri ona kattığımdan dem vurulmasıdır. Çağımız insanlarının anlayışsızlığı, oldukça tuhaftır. Hatta öyle ki insan, kendisi istemese de bu sayede meşhur bile olabilir ama bu elbette kuşku götüren bir şey olacaktır. Fakat bugün bize layık görülen bu şöhrette (gülünç bir şekilde yalnızca parmakla gösterilmemizde değil), derin bir fesat mevcuttur. Bir vakitler R. M. Rilke, bunu şöyle dile getirmişti: "Çünkü sonuçta şöhret, yeni bir ismin çevresine toplaşan tüm yanlış anlamaların toplamıdır yalnızca."[179])

[179] Rilke: *Auguste Rodin*, 1903, WW IV, s. 299.

Üzerinde daha fazla konuşmak gerekirse: *Varlık ve Zaman*, denenmesi gereken yeni bir ilacın reklam afişi değildir. Bilakis o, bir görevin yani bir *işin* adıdır. Belki günün birinde onun sayesinde yeniden *gerçek* felsefeyle, onun en içinde olarak tartışma cesaretini göstermeye layık olabiliriz. Ama bu, felsefeyi reddetmek değildir, bilakis onun büyüklüğünü *gerçekten anlayarak* olumlamaktır.

Zamana işaret eden bu pasajda Hegel'in sahih varlık kavramını serimlemesi, sonsuz olan tine giden yol olarak zamana veda etmekten başka bir şey değildir.

Varlığın özü yaşamdır – kendi içinde dingin olan dinginsizliktir, kendi-için-olmanın *müstakilliğidir*.[180] Ki o, kendi akışkanlığı içindeki tekil biçimlerin eklemlenişini kendi içinde taşır ve onları ikiye ayrılmışlıklarından sürekli olarak çıkarıp kendi içine geri alır. Yaşamın özü bu "devridaim"dir. Onda içerilen momentleri, artık daha ayrıntılı olarak ayırt etmemiz mümkün hâle gelmiştir:

213 *Birinci moment*, müstakil biçimlerin kalıcılığıdır. Bunda, ayırt edilmiş olmanın reddi yatmaktadır. Zira haddizatında ayırt etme; ilintilenmekten, bir ilinti içine dahil edilmekten, kendi *olmamaktan*, kalıcılığa sahip *olmamaktan* başka bir şey değildir.

İkinci moment, bunun tersidir: Söz konusu kalıcılığın, ayrımın sonsuzluğunun boyunduruğu altına sokulmasıdır.

Yaşamın bu iki momentiyle ilgili olarak Hegel, her birinin kendi zıddına da dönüştüğünü göstermiştir. Böylece yaşamın dört momenti ortaya çıkmaktadır: 1. Dolaysız süreklilik; 2. Tekil olarak kalıcı olan biçim; 3. Bizatihi bu biçimlerin evrensel süreci; 4. Bu üç momentin yalın bir araya toplanışı. Fakat yaşam, bu dört momentin dolaysız toplamı değildir. Bilakis yaşam, "kendini geliştiren ve kendi gelişimini ayrıştıran ve bu devinim içinde

[180] Bkz. Müstakillik meselesiyle ilgili olarak yukarıda s. 196 vd [Orijinaldeki sayfa numarasına göre –çn].

kendini yalın olarak koruyan bütündür."[181] Devinimin bizzat kendisi içinde oluşan bu bütünlüğün birliği, yaşamın daha yüksek ve sahih birliği olup dolaysız birlikten farklıdır. Ama bu daha yüksek birlik, kendi için kalıcı olan bir sonuç olarak, kendisi için kendini ondan ayrıştırıyor değildir. Bilakis kendinin bu yüksek birliği içinde yaşam, tüm kapsanarak aşmaların var olduğu yüksekliğin daha yüksek olanına *göndermede* bulunur: Kendisinin şimdi bizzat yaşam ve müstakillik olarak var olması gereken bir bilmeye. Söz konusu öteki yaşam, kendinin bilincidir. Kendinin bilinci, yukarıda saydığımız yaşam momentlerinin kılavuzluğunda açımlanır. Onların birer moment olarak kavranılması, ancak devridaim devinime geri alınmalarıyla mümkündür.

[181] II, s. 137 [GW 9:107].

SONUÇ

Konuyu burada keserek sonlandırıyorum, yapmacık bir toparlamaya girişmeyeceğim. Her şey açık kalsın istiyorum. Yapıt hakkında sabitlenmiş bir kanı veya onu değerlendirici bir bakış açısını yakalamanızı istemiyorum. Sizden şunu anlamayı öğrenmenizi istiyorum: Burada zorunlu olan tartışma görevinin ne olduğunu ve sizden ne talep ettiğini anlamanız şarttır.

Biz burada felsefenin öyle bir pozisyonuyla karşı karşıyayız ki bu pozisyon, söz konusu yapıtın, kendini kendi edimselliği içinde serimlemesiyle zaten *kanıtlanmaktadır*.

Ancak o, asli anlamda kendini kanıtlıyor değildir yani kendi olanaklılığını gerekçelendiriyor değildir. Fakat bu olanaksızlık, zaten en keskin biçimde edimsellik tarafından çürütülmüş ve aynı zamanda olanaklılığı da bununla birlikte kantılanmış olmuyor mu? Peki ama, *Tinin Fenomenolojisi*'nde mutlak olan sahiden de edimsel *olmakta* mıdır?

Şayet bunun yanıtı evet ise, o zaman, bizatihi bu yapıtın başlangıcından *önce* edimsel *olmalıdır*. Başlangıcın

hakkı, sonucu tarafından kanıtlanamaz, çünkü son zaten yalnızca başlangıçtır. Peki, o zaman mutlak olanın bütünü içine sıçramak mı kalıyor yalnızca elde? Ama o zaman bu mesele, sıçramayı ifa etme yahut tekraren ifa etmenin olgusal sorusuna mı dönüşüyor?

Elbette – ama bu soru, şayet doğru anlaşılırsa, aslında şudur: Varoluş hâlindeki insan ne yapmalıdır? İnsan *nerede* durmaktadır ki sıçrasın veya sıçramasın ve böylece bir öteki olabilsin?

İnsan nerede durmaktadır? Durduğu yer nasıldır ki *insan* kendi durduğu yeri belirleyebilsin ve onu *terk edip etmemeyi* kendinde tartabilsin? Yoksa insan haddizatında duruyor değil midir? Yoksa insan daha ziyade bir geçiş midir? Ve bu geçiş olarak insan, tümüyle kıyaslanamaz olan mıdır, *varlığın önüne* itilebilen ve böylece bir varolan olarak varolanlarla varoluş içinde ilintilenebilen midir?

216 Geçiş olarak insan, sonlu olan olarak kendini terk etmek üzere kendinden sıçramalı mıdır, hakiki olarak sıçrayabilecek midir? Yoksa insanın özü tam da terk edilmişliğin kendisi değil midir? Temellük edilebilir olanlar yalnızca bu terk edilmişlik içinde mi kendi mülkleri olabilirler?

Sizlerin, burada mütemadiyen müzakere ettiğimiz dile getirilmemiş özsel olanlar içinde bir şeyleri anlamayı öğrenip öğrenmediğinizin birinci ve doğru işareti sadece şudur: Bu yapıtın en iç taleplerine layık olabilme isteği uyanmış mıdır içinizde – her birinizin kendi hakkı kadar ve kendi güç ve ölçüsüne göre?

EDİTÖRÜN SONSÖZÜ

Hegel'in Tinin Fenomenolojisi dersi, Heidegger tarafından Freiburg Üniversitesi'nde 1930/31 öğretim yılı güz döneminde haftada ikişer saatlik düzende verilmiştir. Heidegger bu dersle ilgili notlarını tümüyle bir metin hâline getirmiştir. Yalnızca birkaç durumda parantez içine alınmış bazı notlar söz konusudur. Ders metni toplam 48 sayfadan oluşmakta ve pek çok ek yer almaktadır. Bunların bazıları, ders içinde kullanılacak ekler olarak gösterilmiş, bazılarıysa bir önceki haftanın özeti niteliğindedir. Dersin bölümleri, yorumlanan yapıtla ilintili olarak düzenlenmiştir. Toplam 13 sayfalık girişten sonraki ikinci başlık yine *Tinin Fenomenolojisi*'dir. Toplam 5 sayfalık ön değerlendirmeden sonra ders notlarına şu başlık atılmıştır: "I. Duyu Kesinliği ya da Bu Olan ve Kanısında Olma." Bundan sonraki başlıklar *Fenomenoloji*'deki "B. Kendinin Bilinci. IV. Kendinin Kesinliğinin Hakikati"ne kadar olan başlıklardır.

Bu edisyonu hazırlama görevini bizzat Martin Heidegger 1976 yılı mart ayında bana emanet etmiştir. Edisyon için temel alınan materyaller Heidegger'in el yazması, Curd Ochwadt'ın kendisinde bulunan ders notları ve

Helene Weiß'ın terekesinde bulunan ders notlarıdır. Bu notlar birbiriyle tamamen aynıdır, yalnızca ikincisinde Yunanca sözcükler bazen yer almamaktadır.

Ayrıca Martin Heidegger'in orijinal notlarının transkripsiyonundan da yararlandım. Bu transkripsiyon, Alman Araştırma Cemiyeti'nin (DFG) desteğiyle Ute Guzzoni tarafından 1961/62'de yapılmış ve Ute ile Alfredo Guzzoni tarafından orijinal el yazmasıyla karşılaştırılarak Martin Heidegger'le beraber düzenlenmiştir. Bu transkripsiyonda tüm ara not ve ilaveler dikkate alınmış, baştan itibaren bazı değişiklikler yapılmış (cümle başında yer alan "ve" sözcüğünün çıkarılması, "zaten," "tam da" gibi pekiştirici sözcüklerin silinmesi gibi), bazı durumlarda üslup bakımından da müdahalelerde bulu-
218 nulmuştur. Üslup müdahaleleri arasında dilbilgisi kurallarına uygun olarak fiili doğru yerine taşımak bulunmaktadır, özellikle şu örnekteki gibi: "Hegel'in bu yöntemine karşı (öne sürmek), açık ve seçik ve özellikle gerçekliğe doğrudan karşılık gelen şu deneyimi *öne sürmek* doğru olmaz mı ... ." Zira Heidegger, uzun cümleler söz konusu olduğunda fiili başa alıp hemen onu açığa çıkarmayı tercih etmektedir. Söz konusu transkripsiyonun bir nüshasında, bazı eklemeler yer almaktadır ki bunlar U. ve A. Guzzoni'nin aynı dönemde yaptıkları kendi gözden geçirmelerine dayanır. Gözden geçirilmiş bu versiyonda, söz konusu değişiklikler eksiksizce işlenmiştir. Ayrıca anlamayı kolaylaştırmak üzere söz konusu versiyondaki bazı sözcüklerin yeri değiştirilmiş, tekrar eden sözcüklerin yerine aynı anlamda başka sözcükler konmuş, çoğunlukla paragraf başları el yazmasındaki metinden farklı olarak düzenlenmiş, yanlış okumalar düzeltilmiş, gözden kaçan sözcükler eklenmiştir. Alıntıların büyük çoğunluğu düzeltilmiş ve bazı durumlarda anlaşılırlığı artırmak için metne kısa eklemelerde bulunulmuştur ki bunlar zaten tutulan ders notlarında da aynı şekilde mevcuttur.

Ders sırasında tutulmuş notlar çok dikkatli hazırlanmış olup ders sırasında stenografik yöntemle not tutulduğu tahmin edilmektedir. Çünkü derste kullanılan çok sayıda pekiştirici sözcük, peş peşe gelen sıfatlar hem tutulan bu notlarda hem de Heidegger'in el yazmasında aynen yer almaktadır. Mevcut farklılıklar ise dersin anlatımı sırasında Heidegger'in kendi metninden ayrıldığını gösteren üslup farklarından oluşmaktadır. Heidegger bazı yerleri kısaltmış, bazı yerleri uzatmış, söylediği bazı şeyleri açıklayıcı olsun diye daha önce söyledikleriyle bağdaştırmış, bazen daha etkileyici bir formülasyon kullanmayı tercih etmiştir ve saire. Bazı farklar ise, açıkça işitme veya anlama yanlışı olup bunlar oldukça istisnaidir. Tutulan ders notlarındaki tek eksikler, kendi aleyhine yürütülen polemiğe karşı Heidegger'in verdiği yanıtların olduğu yerlerdir.

Baskı için hazırlanan son versiyonda, söz konusu transkripsiyondaki açıklayıcı veya yanlış anlamayı önleyici üslupsal değişiklikler olduğu gibi devralınmıştır. 219
Heidegger'in yazı stilini yalnızca düzenli hâle getirmeye yönelik değişiklikler ise her seferinde devralınmamıştır, özellikle de uzun cümlelerin okunması sırasında bunlar metnin açıklığını engelleyici hâle gelmişlerse. Tutulan ders notlarından, Heidegger'in transkripsiyon talimatlarına uygun olarak, zorlayıcı biçimde ifade edilmiş pasajların açıklanmasına yarayan veya oldukça açıklayıcı yeni bir ifadeye yer veren ekler ve açıklamalar devralınmıştır. Ayrıca yorumun eğilimini kısaca ve etkileyici biçimde ifade eden tekrarlar da devralınmıştır.

Alıntılarda yer alan köşeli parantezler, Heidegger'in açıklayıcı notlarıdır.

İçindekiler bölümünü ben hazırladım. Bunu yaparken, Heidegger'in yaptığı yorumlama sırasında temas ettiği konularla ilgili en önemli yerleri açığa çıkarmaya çalıştım. Aslında sayfa üstlerine başlıklar koyarak veya

bir indeks hazırlayarak da konuların çokluğunu göz önüne sermek mümkün olabilirdi.

Heidegger bu derste, *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsöz ve girişini atlayarak "A. Bilinç" ve "B. Kendinin Bilinci (IV. 1-3)" bölümlerini yorumlamaktadır. Heidegger'in bu bölümleri seçmiş olmasının nedeni, bunları, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki pozisyonun aşılması olarak kabul etmesinde yatmaktadır. Heidegger'e göre Hegel için özellikle "Güç ve Anlama Yetisi. Tezahür ve Duyu Üstü Dünya" bölümü, şu nedenlerden dolayı tarihsel-konusal olarak merkezi bir öneme sahiptir: Birincisi, mevcutluk ve anlama yetisinin sonluluğunda duran refleksiyon felsefesiyle giriştiği tartışmadır. İkincisi, idealizmin mutlak pozisyonun ön hazırlığı ve gerekçelendirilmesidir. Ders tekrarı sırasında kullandığı bir ekte belirttiği gibi Heidegger, *Fenomenoloji*'nin bu bölümüyle ilgili olarak, "Kant'taki temelinden ve soru formülasyonundan hareketle metafiziğin Alman İdealizmi'ne
220 geçişinin sistematik serimleme ve gerekçelendirilmesidir. Bu, bilincin sonluluğundan tinin sonsuzluğuna geçiştir," demektedir. Bunun dışında Heidegger, bilinçten kendinin bilincine geçiş bölümünde söz konusu "idealizmin gerekçelendirilmesi" bakımından Hegel'in, kendinin bilincinin, bilme'den hareketle kavranılmaması gerektiğini, bilakis tam da onun kendi *varlık anlamı* içinde ortaya çıkarılması gerektiğini vurguladığının altını çizmektedir. Heidegger için kendinin bilinciyle ilgili bölümde merkezi öneme sahip olan şey, Hegel'in nesnelerin nesneliliğine ilişkin değil, bilakis "kendinin durması"nın yani kendi müstakilliğinin veya kendi olmaklığın özüne ilişkin bir soruşturma yapmasıdır. "Oysa temelde mesele, bilmenin, bilenin mutlak olarak kendinde müstakilen duruyor olmaklığına geçirilmesi, tinin kendi içinde açımlanmış *edimselliğinin* etkinleşmesidir." Buradan hareketle Heidegger, dersin son bölümünde *Fenomenoloji*'yi, mutlak "idealizm" anlamında "mutlak ontolojinin fundamental ontolojisi" olarak yorumlamakta-

dır. Heidegger "idealizmi," ἰδεῖν ve λόγος'u cihet alan kendi varlık meselesi anlayışından hareketle yorumlamaktadır.

Hegel'in bu pozisyonunun yorumu, Heidegger'in başka bir çalışmasıyla ilintili olarak yürüttüğü bir tartışmadır aslında. Zira buradaki tartışmanın özü, Heidegger'in 1928 yılında verdiği *Mantığın Metafiziksel Başlangıç Temelleri* başlıklı dersinde ve daha sonraları *Temelin Özü Üzerine*'de ele aldığı aşkınlık kavramıdır: Dasein'ın aşkınlığı yani dünya-içinde-varolan olarak varolanları aşmaklığı. Bir bakımdan Heidegger, Kant'a kıyasla kendi niyetinin (yani kendiliğin birliksel temelinden hareketle *a priori* varlık anlayışının olanaklılığının serimlenmesinin), Hegel'de bilincin kendinin bilincine doğru diyalektik gelişim göstermesinde edimselleşmiş olduğunu görmektedir. Ayrıca Heidegger, bilinç karşıtlığının sonluluğunun diyalektik olarak aşılmasının (göreceli olandan hareketle diyalektik aşımının) karşısına, varolanların aşılarak kendiliğe ulaşmasını koyar. Bunu ise, mutlak bilmenin sonsuzluğuna karşı, aşkınlayan Dasein'ın sonluluğunu koyarak yapar. "Yoksa varlığı anlama aşıcı mıdır ve aşıcı olan mı *mutlak olandır*, yahut aşıcılık üstü örtük bir *aşkınlık* yani sonluluk mudur? Burada yaptığımız tartışma, sonluluk ile sonsuzluğun yol ayrımına gelip çatmıştır." Bir yandan kendi sonluluğu içinde kavranan insanın kendini varolandan koparıp ayıran aşkınlaştırması, diğer yandan mutlak bilmenin kendini varolanın nesneliliğinin ilintisinden diyalektik olarak çözmesi: Afinite içinde bir arada tutulan bu antitez, Heidegger'in 1930/31 dönemi dersindeki Hegel yorumuna damgasını vurmuştur.

221

Kiel Üniversitesi Felsefe Bölümü lisans programı mezunlarından bay Ralf-Peter Lohse ile bay Hartmut Tödt'e, düzeltmeler sırasında gösterdikleri itina için teşekkür ederim.

Ingtraud Görland

ALMANCA – TÜRKÇE SÖZLÜK

Ablösung	sıyrılma
absolvent	aşıcı (aşıcı olan)
Absolvenz	aşım
Allgemein	evrensel
Allgemeine	evrensel olan
Anderswerden	ötekileşme
Ansich	kendinde/lik
Auch	keza
Aufhebung	kapsayarak aşma
Aufnehmen	alıcılık
Aufzeigen	teşhir etme, ortaya koyma
Ausschließung	dışlanma
Äußerung	dışlaşma
Bestimmtheit	belirlilik
bewahrheiten	doğrulanmak
Bewegtheit	devinimlilik
Bewegung	devinim

Darstellung	serimleme
Dieses	bu olan
Diesheit	bu olmaklık
Dingheit	şeylik
Doppelung	ikileşme
Eigenschaftlichkeit	niteliksellik
Einzeln	tekil
Entäußerung	dışlaştırma
Entzweiung	bölünme
Erkenntnis	biliş
Erscheinung	tezahür
Füranderessein	öteki-için-olma
Fürsich	kendi için/lik
Fürsichsein	kendi-için-olma
Gegenständlichkeit	nesnesellik
Gesetztheit	vazedilmişlik, tayin edilmişlik
Hier	burada/ki
Ichheit	ben olmaklık
Kraft	güç
Macht	kudret
meinen	kanısında olmak
Meinung	kanı
Mitte	orta
Mittel	aracı
Negation	olumsuzlama
Nichtig	hiçsel olma
Not	zorluk
relativ	göreceli
Seiende	varolan
Sein	varlık

Selbig	özdeş
Selbigkeit	özdeşlik
Sichanderswerden	kendine ötekileşme
Sichselbstgleichheit	kendiyle özdeşlik
Sinnlichkeit	duyusallık
Täuschung	yanılgı
unmittelbar	dolaysız
Unmittelbarkeit	dolaysızlık
Unruhe	dinginsizlik
übersinnlich	duyu üstü olan
Verhältnis	bağıntı, ilişki
vermittelt	dolayımlanmış
Vermitteltheit	dolayımlılık
Vermittelung	dolayım
Vorstellung	temsil
Wahrnehmung	algı
Wassein	ne olmaklık
Wider-dieses	karşıt bu olan
Widerspruch	çelişki
Widersprüchlichkeit	çelişkilik
Wissen	bilme
Zerrissenheit	parçalanmışlık
Zusichselbstkommen	kendine varma

TÜRKÇE – ALMANCA SÖZLÜK

algı	Wahrnehmung
alıcılık	Aufnehmen
aracı	Mittel
aşıcı (aşıcı olan)	absolvent
aşım	Absolvenz
bağıntı	Verhältnis
belirlilik	Bestimmtheit
ben olmaklık	Ichheit
biliş	Erkenntnis
bilme	Wissen
bölünme	Entzweiung
bu olan	Dieses
bu olmaklık	Diesheit
burada/ki	Hier
çelişki	Widerspruch
çelişkilik	Widersprüchlichkeit
devinim	Bewegung

devinimlilik	Bewegtheit
dışlanma	Ausschließung
dışlaşma	Äußerung
dışlaştırma	Entäußerung
dinginsizlik	Unruhe
doğrulanmak	bewahrheiten
dolayım	Vermittelung
dolayımlanmış	vermittelt
dolayımlılık	Vermitteltheit
dolaysız	unmittelbar
dolaysızlık	Unmittelbarkeit
duyu üstü olan	übersinnlich
duyusallık	Sinnlichkeit
evrensel	Allgemein
evrensel olan	Allgemeine
göreceli	relativ
güç	Kraft
hiçsel olma	Nichtig
ikileşme	Doppelung
ilişki	Verhältnis
kanı	Meinung
kanısında olmak	meinen
kapsayarak aşma	Aufhebung
karşıt bu olan	Wider-dieses
kendi için/lik	Fürsich
kendi-için-olma	Fürsichsein
kendinde/lik	Ansich
kendine ötekileşme	Sichanderswerden
kendine varma	Zusichselbstkommen
kendiyle özdeşlik	Sichselbstgleichheit

keza	Auch
kudret	Macht
ne olmaklık	Wassein
nesnesellik	Gegenständlichkeit
niteliksellik	Eigenschaftlichkeit
olumsuzlama	Negation
orta	Mitte
ortaya koyma	Aufzeigen
öteki-için-olma	Füranderessein
ötekileşme	Anderswerden
özdeş	Selbig
özdeşlik	Selbigkeit
parçalanmışlık	Zerrissenheit
serimleme	Darstellung
sıyrılma	Ablösung
şeylik	Dingheit
tayin edilmişlik	Gesetztheit
tekil	Einzeln
temsil	Vorstellung
teşhir etme	Aufzeigen
tezahür	Erscheinung
varlık	Sein
varolan	Seiende
vazedilmişlik	Gesetztheit
yanılgı	Täuschung
zorluk	Not